Die

Willensfreiheit

und die

innere Verantwortlichkeit.

Von

Dr. theol. Philipp Kneib.

Haas.

Mit bischöflicher Approbation.

1,20

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1898.

Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 29. Septembris 1898.

Dr. J. M. Raich,
Cons. eccl. Can. cap. eccl. cathedr. Mogunt.

Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Dem hochwürdigen Herrn

Herrn Joseph Theodor Körner,

Pfarrer zu St. Stephan,

Definitor des Dekanates Mainz,

zum fünfundzwanzigsten Jahre seiner Thätigkeit als Pfarrer
zu St. Stephan

verehrungsvollst gewidmet

von

seinem ehemaligen Kaplan.

Vorwort.

Der Verfasser hätte es nicht gewagt, ein so schwieriges Thema zu behandeln, wie es die Willensfreiheit ist, so oft beleuchtet und so wenig erhellt, wenn er nicht durch eigentümliche Umstände dazu veranlaßt worden wäre. Im Jahre 1893 wurde im Seminar zu Mainz als Preisfrage das Thema gestellt: Die Willensfreiheit und ihre modernen Gegner. Ich suchte die Frage zu lösen und erhielt auch für die Bearbeitung den ausgesetzten Preis. Den Herren Prof. Dr. Kirstein und Dr. Becker, die mir nützliche Winke dazu gaben, sage ich an dieser Stelle meinen Dank. Da ich auf diese Weise dem Problem etwas näher getreten war, gedachte ich auch, ein mit der Willensfreiheit in Zusammenhang stehendes Thema als Gegenstand einer Inauguraldissertation der theol. Fakultät in Würzburg vorzulegen, an der ich von Ostern 1895 bis Herbst 1896 meine theologischen Studien fortsetzte und mit dem Rigorosum theologicum beschloß. Auf den Rat der hochw. Herren Prof. Dr. Göpfert und Prof. Dr. Schell wählte ich als Thema den „Zusammenhang zwischen Willensfreiheit und Verantwortlichkeit" in dem Sinne, daß aus der Thatsache der inneren Verantwortlichkeit die Freiheit des Willens, ihrem Begriff und ihrer Existenz nach, erwiesen werden soll.

Wie es das Thema mit sich bringt, habe ich mehr die psychologische als die metaphysische Seite der Freiheit betont und versucht, die Willensfreiheit nachzuweisen als die Fähigkeit des Geistes, auf Grund eines Werturteiles durch Selbstbestimmung thätig zu

sein. Denn als solche ist sie Voraussetzung der inneren Verantwortlichkeit. Es wird hauptsächlich dem mechanischen Eindruck der Triebe, Lust- und Unlustgefühle, welche die innere Verantwortlichkeit weder erklären noch rechtfertigen können, die Selbstthätigkeit des Geistes auf Grund der Erkenntnis eines inneren, sittlichen Wertes gegenübergestellt. Was sich von Freiheit in jedem Lehrbuch der Moral und Psychologie findet, wurde als überflüssig weggelassen.

Im ersten Teile der Arbeit wird das Verhältnis der Freiheit zum Kausalitätsgesetz behandelt, eine Frage, die in keiner Darstellung der Willensfreiheit übergangen werden kann. Es wird der Vorwurf zurückgewiesen, als bestehe zwischen Freiheit und Ursächlichkeit ein prinzipieller und unvereinbarer Gegensatz. Zugleich wird der Unterschied zwischen natürlicher und sittlicher Freiheit kurz hervorgehoben.

Der zweite und dritte Teil bringen den Kern des Problems zur Sprache, die Thatsache und Notwendigkeit der inneren Verantwortlichkeit und als ihre Voraussetzung die Freiheit des Willens, auf Grund eines Werturteiles, der inhaltlichen Würdigung, des Pflichtgefühles, thätig zu sein auch gegenüber dem heftigsten inneren Drange der Triebe und Leidenschaften, so lange diese die Fähigkeit der geistigen Werterkenntnis nicht aufheben. Sodann werden im dritten Teile die Ausführungen der bedeutendsten Gegner einer Kritik unterzogen, die entweder die innere Verantwortlichkeit leugnen oder aber eine Vereinbarkeit der inneren Verantwortlichkeit mit Unfreiheit behaupten oder endlich gar einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen der Freiheit und der Verantwortlichkeit feststellen wollen. Dabei ist Gelegenheit gegeben, insbesondere auf den rechten Freiheitsbegriff als ursächliche Selbstbestimmung hinzuweisen im Gegensatz zu dem naturhaften Determinismus und der Freiheit als Ursachlosigkeit.

Der vierte Teil weist hin auf Gott als die objektive Voraussetzung der inneren Verantwortlichkeit (psychologisch und wirk-

ursächlich), sowie auf Gott als Zweck der Sittlichkeit, insofern Gottes Besitz und Gottes Genuß als Ziel der Sittlichkeit auch Hoffnung und Furcht als sittliche Motive rechtfertigt, welche mit der Verantwortlichkeitsidee eng zusammenhängen. Hoffnung und Furcht sind nämlich getragen von jenem Gedanken, den auch das Verantwortlichkeitsgefühl nahe legt, daß dem inneren (sittlichen) Wert auch das äußere Schicksal entsprechen muß, wenn nicht hier, so doch in einem Jenseits.

Allen Herren, die mir durch Rat und That zur Fertigstellung meiner Arbeit behülflich waren, insbesondere aber den hochw. Herren Prof. Dr. Goepfert und Prof. Dr. Schell zu Würzburg, sowie Herrn Stadtbibliothekar zu Mainz, Oberbibliothekar Prof. Dr. Velke, spreche ich an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank für ihre freundlichen Hilfeleistungen aus.

Bei der Abfassung der Arbeit galt mir als oberster Grundsatz: „Veritatem eme et noli vendere — Bemühe dich um die Wahrheit und gieb sie ja nicht preis.“ (Sprüche Salom. 23, 23.)

Mainz, am 15. September 1898.

Der Verfasser.

Verzeichnis der hauptsächlich benützten Litteratur.

Didio, Die moderne Moral, Straßb. Theol. Studien, 1896, Bd. 2, H. 3.
Förster, Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit, Berlin 1898.
Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner, Fulda 1893.
Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins.
Jodl, Geschichte der Ethik, Bd. 1, Stuttgart 1882.
Rée, Die Illusion der Willensfreiheit, Berlin 1885.
Schell, Apologetik, Bd. 2, Paderborn 1896.
Schneider, Der tier. Wille, Leipzig.
Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik.
Volkmann, Psychologie, 4. Aufl. 1894.
Wundt, Ethik, Stuttgart 1886.
Ziegler, Sittliches Sein und Sittliches Werden, 2. Aufl., Straßburg 1890.
Ziehen, Physiologische Psychologie, 4. Aufl., Jena 1898.

Außerdem wurden noch mehrere andere Werke benutzt, die im Texte citiert werden.

Inhaltsverzeichnis.

Viertes Kapitel.

Gott als objektive Voraussetzung der inneren Verantwortlichkeit und als Erklärungsgrund der festen und einheitlichen Wirksamkeit der sittlichen Faktoren (psychologisch, wirkursächlich und zweckursächlich).

Einleitung.

Wenn wir fragen: Wie kommt unser seelischer Wille dazu, den „ Körper zu bewegen? so muß der Kritizismus antworten: Die Fragestellung ist überhaupt falsch! Die körperliche Bewegung und der psychische Wille sind nur die auf zwei verschiedene unwirkliche Substrate bezogenen Erscheinungen desselben wirklichen Vorganges. Die Frage müßte also richtiger gestellt werden: Wie kommt ein Geschehnis dazu, unserem Bewußtsein in doppelter Erscheinungsform, als Wille und als Bewegung, gegeben zu sein." So Münsterberg (Die Willenshandlung, Frbrg. 1888, S. 4).

Wenn es kein von der Bewegung verschiedenes Wollen giebt, so giebt es auch kein Wollen aus inhaltlicher Würdigung, aus idealen Gründen. Deswegen stellt Münsterberg (S. 2) auch die andere Behauptung auf: „Die ethische Norm, die Stimme des Gewissens, das Gefühl der Verantwortung sind Elemente, welche auf das eigentliche Zustandekommen der Handlung keinen Einfluß haben."

Wir wollen hier an dieser Stelle keine Antwort auf diese Auffassung vom menschlichen Wollen geben, da die ganze Abhandlung den Beweis des Gegenteils zu erbringen sucht. Nur das möge festgestellt werden, daß man eine eingehende und nähere Besprechung, eine wirklich sachliche Würdigung der Verantwortlichkeit nach allen ihren Seiten zu fürchten scheint. Förster [1]) behandelt zwar ausführlich die Willensfreiheit und ihr Verhältnis zur sittlichen Verantwortlichkeit. Aber er bespricht nur die äußere Verantwortlichkeit vor der Gesellschaft und ohne sie mehr zu rechtfertigen, als durch ihre Thatsache und Notwendigkeit. Die innere leitet er einfach aus ihr ab. Daß die Sache nicht so einfach ist, soll die vorliegende Abhandlung erweisen.

---

1) Auch Förster, Willensfreiheit und sittl. Verantwortlichkeit, Berlin 1898, stellt öfters (S. 24. 25) fest, daß das Problem der Willensfreiheit selten im engsten Zusammenhang mit der Frage der Verantwortlichkeit behandelt wird.

Die Stimme des Gewissens, überhaupt die ganze ethische Selbstbeurteilung sind den Leugnern der Freiheit sehr unbequeme Faktoren. Wird nämlich ihr Zusammenhang mit dem Willen, nach Thatsache und Berechtigung, angenommen, so kann das Wollen nicht mehr als naturhaft-mechanisch, sondern muß als geistig-frei gedacht werden. Vielleicht ist das der Grund, daß man in den Werken der Vertreter eines naturhaften Determinismus vielfach die Frage nach dem Zusammenhang des Pflichtgefühles, der inneren Verantwortlichkeit u. s. w, mit dem Wollen entweder ganz übergangen oder nur ganz kurz angedeutet findet, oder daß endlich, wie bei Münsterberg, jener Zusammenhang als wirklich und sachlich überhaupt geleugnet wird.

Ziehen (Physiol. Psychologie S. 247) z. B. erkennt einen Widerspruch zwischen der Verantwortlichkeit und den Ergebnissen der physiologischen Psychologie an, insofern sie nach ihm „das menschliche Handeln als ein notwendiges Produkt unserer Empfindungen und Erinnerungsbilder erklärt und nachweist". Er geht der Frage aus dem Wege, indem er sie einfach aus dem Bereiche der Psychologie verbannt und anderen Wissenschaften zuweist (a. a. O.). Allein eine gründliche Psychologie muß sich auch mit ihr befassen, insofern sowohl das Wollen, wie auch die verschiedenen Äußerungen der inneren Verantwortlichkeit, ferner die unwillkürliche Verknüpfung derselben mit dem Wollen Gegenstand der inneren Erfahrung, also auch empirisch sind.

Einem vorurteilsfreien wissenschaftlichen Streben darf nicht scheue Flucht vor den Thatsachen zum Vorwurf gemacht werden können, auch wenn diese anderwärts gegebenen Resultaten zu widersprechen scheinen. Sein Charakteristikum muß allseitige Beobachtung und Vergleichung der Thatsachen sein. Die Wahrheitsliebe schaut allem frei ins Antlitz.

Erstes Kapitel.

Freiheit und Causalitätsgesetz. — Natürliche und sittliche Freiheit.

§ 1.

Freiheit und Causalitätsgesetz.

Ein gewöhnlicher Mann wird sehr erstaunt sein, wenn wir ihm die Frage vorlegen, ob er von der Freiheit seines Willens überzeugt sei. „Ich kann doch thun, was ich will," wird seine Antwort lauten, und zur Bestätigung seiner Behauptung wird er vielleicht seinen Platz verlassen und wieder an seinen Platz zurückkehren. Er meint, mit dieser Probe den Beweis der Willensfreiheit erbracht zu haben. Thatsächlich hat er nur das Eine erwiesen, daß er seinen Platz verlassen und wieder an seinen Platz zurückkehren kann, wenn das Wollen dieser Handlung gegeben ist[1]).

Ob das Wollen selbst ein freies ist, sollte er aber beweisen. Freiheit des Willens, nicht Freiheit eines Thuns war Gegenstand der Frage. Woher kam es, daß er seinen Platz verlassen und wieder an seinen Platz zurückkehren wollte; ob dieses Wollen nicht naturnotwendig sich ihm aufdrängte, sondern seine eigene That war, das möchte der tiefer blickende philosophische Geist enträtseln.

Enträtseln ist das rechte Wort. Denn gerade die Antwort jenes einfachen Mannes, genauer gegeben in der Fassung: „Ich kann wollen, was ich will," stellt die Freiheit des Willens von ihrer rätselhaften, geheimnisvollen Seite dar. Wenigstens erscheint sie rätselhaft in dieser allgemeinen Fassung.

Schon Leibniz knüpft[2]) an diese populäre und allgemeine Fassung

1) Wir sehen vorläufig ganz davon ab, daß eine so unbedeutende Handlung, die gewöhnlich mechanisch und gewohnheitsmäßig vollzogen wird, auch aus diesem Grunde schon als Freiheitsprobe nicht geeignet ist.

2) Op. phil. 111. 113. 122 u. s. w.

des Freiheitsbegriffes die Erwägung an: .... „et si nous voulions vouloir, nous voudrions vouloir vouloir et cela irait à l'infini. In ähnlicher Weise argumentiert Schopenhauer[1]): Fasse ich die Freiheit des Willens in dem Sinne, daß ich wollen kann, was ich will, so kommt dies heraus, als ob das Wollen noch von einem anderen hinter ihm liegenden Wollen abhänge. Gesetzt, diese Frage würde bejaht, so entstünde alsbald die zweite: Kannst du auch wollen, was du wollen willst? Und so würde es ins Unendliche fortgehen, indem wir immer ein Wollen von einem früheren oder tiefer liegenden abhängig dächten und vergeblich darnach strebten, auf diesem Wege zuletzt eines zu erreichen, welches wir als von gar nichts abhängig denken und annehmen müßten." Desgleichen behauptet Volkmann[2]) im Anschluß an Schopenhauer, eine Bestimmung des Wollens aus sich selbst weise auf eine unendliche Reihe zurück.

Es ist klar, daß das Wollen als Thätigkeit eine Thätigkeit als Ursache haben muß; denn Thätigkeit wird nur aus Thätigkeit[3]) er-

---

1) Die beiden Grundprobleme S. 20.

2) Volkmann, Psychologie, Bd. 2, Cöthen 1895, S. 469.

3) Es geht wohl nicht gut an, das Vermögen der Freiheit als letzten (wenn auch nicht alleinigen) und ausreichenden Erklärungsgrund des Willensaktes anzunehmen. „Was seinem Begriffe nach gleichmäßig den Grund der einen wie der anderen Erscheinung abgiebt," sagt Volkmann (wie mir scheint, mit Recht) „kann in Wirklichkeit als ratio sufficiens weder der einen noch der anderen gelten" (a. a. O.). Gewöhnlich löst man die aus dem Causalitätsgesetze erhobenen Einwände so: Motive regen nach verschiedenen Richtungen an, und der Wille folgt dann irgend einer Anregung, indem er sie zur That vollendet (Pesch, Weltr. 2. Aufl. S. 747). Die anregenden Motive werden als anfangende Teilursache, der Wille als vollendende Teilursache, beide zusammen als hinreichende Totalursache gedacht. Abgesehen davon, daß diese Vorstellung zu viel an den Begriff der mechanischen Ursächlichkeit anlehnt, ist auch zu fragen: Was für Ursachen und Faktoren führen dazu, daß der Wille dieser und nicht einer anderen Anregung folgt? Wie kommt die unbestimmte Potenz dazu, einen bestimmten Akt zu setzen? Pesch (a. a. O.) löst die Schwierigkeit wie folgt: „Die Willensthätigkeit ist unbestimmt aus Überschuß an Können und reicht deswegen nicht nur zu einem, sondern zu mehreren Akten aus." Die Antwort von Pesch ist keine Lösung. Es ist ja nicht gefragt, zu was die Willensfähigkeit ausreicht, sondern warum gerade der bestimmte Akt gesetzt wird und nicht ein anderer. Aus dem Können und auch aus einer unendlichen Fülle von Können erklärt sich doch wahrhaftig noch kein Akt. Man glaubt die Schwierigkeit nun dadurch gelöst zu haben, daß man sagt: der Wille ist potentia activa, d. h. das Vermögen, Einwirkungen zu üben, im Gegensatz zur potentia passiva, d. h. das Vermögen, Einwirkungen zu empfangen. Allein die Potenz und sei es auch potentia activa, bleibt immerhin nur ein Können, ein Vermögen. Als Potenz ist sie weniger als Thätigkeit und erklärt deswegen nicht völlig die Thätigkeit. Als Potenz ist sie ferner unbestimmt und erklärt

klärt. Soll das Wollen frei sein, so darf es nicht durch fremde, (d. h. außer dem Willen selbst liegende) Ursächlichkeit allein *herbeigeführt* sein. Das alles ist an den genannten Einwänden richtig. Sie tragen jedoch den Begriff der mechanischen Succession als der einzig verständlichen Form des Werdens und Seins in den Begriff der geistigen Ursächlichkeit hinein und verkennen ein inneres Umfassen, Enthalten und Gestalten, wie es Prärogativ des Geistes ist. *Mit und in der wertschätzenden Erkenntnis wird eben das Wollen zu einer lebendigen, thätigen Kraft, die sich selbst beherrscht und selbst bestimmt und* mit *und aus der wertschätzenden Erkenntnis den Willensakt als Schlußeffekt des Wollensprozesses gestaltet.* Jegliche Detailierung dieser Definition würde zu sehr an die Vorstellung der mechanischen Causalität anlehnen, und gerade sie ist unbedingt fernzuhalten, wenn der Begriff der Freiheit nicht mißverstanden und mißdeutet werden soll. Wie der denkende Geist sich selbst als denkend denkt — Selbstbewußtsein — so will der wollende Geist sich selbst als wollend. — Selbstbestimmung. — Materielle Thätigkeit bietet hierfür keine Analogie. Die Freiheit des Willens sich „*vorstellig* zu machen", wie Schopenhauer [1]) es wünscht, ist allerdings unmöglich. Sie ist als Fähigkeit des Geistes nur Gegenstand der rein geistigen Erkenntnis, innerlich und wesentlich verschieden von aller und jeder materiellen Verursachung. Es ist das eine dem Geiste eigene Selbstumfassung, die nach keiner Hinsicht mit mechanischer Ursächlichkeit auf eine Stufe gestellt werden darf. Die Freiheit ist Hervorgang der Thätigkeit aus der thätigen Überlegung und ursächlichen Selbstbestimmung.

Alle die zahllosen Deklamationen von *Ursachlosigkeit des freien Willensaktes* fallen mit der gegebenen Annahme in sich zusammen. Sie verdienen keine weitere Beachtung, weil sie aus einem Mißverständnis des Causalitätsgesetzes oder aus einem Mißverständnis der Freiheit hervorgehen. Wer die *äußere naturnotwendige mechanische Verbindung als einzige Form der Causalität* erklärt, für den ist Freiheit ein Unding. Desgleichen statuiert den genannten Widerspruch der, welcher Freiheit von vornherein als Ursachlosigkeit

---

deswegen nicht die Bestimmtheit des Aktes. Die Potenz als Anlage und Neigung zum Wollen kommt als Ursache mit in Betracht, aber sie kann nicht die hinreichende Erklärung für den *Willensakt* bieten, auch wenn man sie potentia activa nennt.

1) Die beiden Grundprobleme S. 46.

faßt. Freilich teilen auch Freunde der Freiheit [1]) dieses Mißverständnis und setzen einen Widerspruch zwischen Freiheit und Causalitätsgesetz. Daß sie die Freiheit sogar mit Preisgabe des Gesetzes von der hinreichenden Ursache festhalten, ist wenigstens gegenüber den Leugnern der Freiheit festzustellen, bei denen die Unfreiheit des Willens bereits zum unantastbaren Dogma geworden ist. — Fast allgemein aber herrscht die Verwechslung von Freiheit und Ursachlosigkeit im Lager der Gegner der Freiheit. Schopenhauer [2]), Ree [3]), Paulsen [4]), Fouillée [5]) u. v. a. klagen die Freunde der Willensfreiheit, oft in ganz sarkastischer Weise, der Verletzung der Majestät des Causalitätsgesetzes an.

Willensfreiheit ist Selbstbestimmung aus der begründenden Erkenntnis. Statt des Ausschlusses des äußeren Zwanges — libertas a coactione — und der inneren Nötigung — libertas a necessitate — vom Willen, dieser negativen Bestimmung der Willensfreiheit ist es besser, den positiven Begriff der Selbstbestimmung durch eigene einsichtsvolle Thätigkeit mehr hervorzuheben. Wenn wir das thun, wird uns Hartmann [6]) nicht mehr den Vorwurf machen, „der Begriff der Willensfreiheit entbehre jedes positiven Inhaltes“.

In den Einwänden gegen die Freiheit aus dem Causalitätsgesetz wird nur an naturhafte, äußere Succession gedacht, wo die Wirkung aus der Ursache, wie das consequens aus dem antecedens sich ergiebt. Man stellt sich die Causalität mehr äußerlich vor als daß man sie denkt. Allein es giebt auch eine geistige Causalität, es giebt auch ein inneres Gestalten und Entfalten. In der mechanischen Natur ist kein Analogon für jenes Wunder des Geisteslebens zu finden, daß man denkt und zugleich, nicht etwa mit einem nachfolgenden Akt, sich denkend erfaßt (Selbstbewußtsein). Wer die äußere Natur allein und die nach ihr gebildete sinnliche Vorstellung als Beweisprobe und Bestätigung hierfür anrufen wollte, würde sich vergebens abmühen, auch nur den Schein einer Bestätigung zu erbringen. Hier zeigt sich eben der wesentliche, innere Unterschied zwischen Geist und Naturding. So läßt sich auch für jene Erscheinung des Innenlebens, daß der Geist durch und in der überlegenden Thätigkeit sich selbst zur Thätigkeit bestimmt, ein Analogon in der Sphäre naturhafter

1) Vgl. z. B. Kant, Kritik der reinen Vernunft (Ausgabe von Hartenstein) S. 734 ff.

2) Die beiden Grundprobleme S. 45.

3) Illusion der Willensfreiheit S. 5 ff. — 4) System der Ethik. S. 366.

5) Pawlicki, Alfred Fouillées Neue Theorie der Ideenkräfte, Wien 1893, S. 4.

6) Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, Berlin 1879, S. 398 u. 444.

Wirksamkeit nicht entdecken; es läßt sich diese Erscheinung in einer Vorstellung, einem Phantasiegebilde nicht nachbilden. Aus dieser Unmöglichkeit stammen aber die meisten Einwände her. Wir können nicht bis auf den Grund der Seele schauen, um dort einen Freiheitsmechanismus zu entdecken, der uns den Willensakt vorführt wie ein Uhrwerk die Bewegung der Zeiger. Übrigens sind auch bei der mechanischen Causalität manche Fragen recht schwierig zu beantworten, so schwierig, daß man sie noch eher leugnen müßte als die geistige (s. unten am Schlusse dieses Paragraphen), wollte man die Ursächlichkeit nach Existenz und Modus, nach Wirklichkeit und Art der Wirksamkeit bis ins kleinste Detail gewissermaßen durchschauen, wie z. B. das Auge das Glas durchschaut.

Wir denken keineswegs an äußere Succession, wenn wir den Begriff Selbstbestimmung aussprechen, und nur wenn wir an Succession dächten, wäre Selbstbestimmung ein Unding. Eine stete Ablehnung dieses Begriffes zeigt Mangel an Beobachtung des Innenlebens, der innigen und eigenartigen Verbindung und gegenseitigen Durchdringung der seelischen Thätigkeiten, ihrer Eigenart in Existenz und Wirksamkeit, ihres ganz eigentümlichen Charakters im Vergleich zu jeder materiellen Thätigkeit. Geistige Erkenntnis fordert immer Erhebung über die Schranken der Natur, seien es physische, seien es moralische.

Gerade diese Ursächlichkeit in der Form der Selbstbestimmung, nicht etwa die äußere physisch-notwendige Succession ist die höchste Erfüllung und der klarste Erweis der Ursächlichkeit überhaupt. Gäbe es nur materielle Ursächlichkeit in äußerer Aufeinanderfolge und nicht innerliches Enthalten und Umfassen, so hätte der Positivismus recht, die Ursächlichkeit als etwas Gespensterhaftes und Mystisches anzuzweifeln. Nur der Geist, der als innerliches Wesen die Wirkung in sich umfaßt, der mit Absicht und Plan handelt und kraft seiner Innerlichkeit auch ein Bewußtsein seiner ursächlichen Thätigkeit hat, macht uns das Hervorgehen der Wirkung aus der Ursache einigermaßen verständlich und bietet uns die sicherste Garantie für eine wirkliche Ursächlichkeit und nicht bloße Succession. Bei der materiellen Ursächlichkeit hingegen bieten die Fragen: Wie kommt die Ursache aus sich heraus? Wie kann die Ursache dort wirken, wo sie überhaupt nicht ist? Wie kann die Kraft von der Ursache sich loslösen und auf die Wirkung übergehen? die größten Schwierigkeiten. Der Unterschied der Art zwischen der geistigen Ursächlichkeit und der mechanischen Ursächlichkeit, sowie der Unterschied in der Sicherheit der Erkenntnis beider Arten von Ursächlichkeit braucht nur festgehalten

und gewürdigt zu werden, um alle Bedenken gegen die Selbstbestimmung als „unerklärliches Wunder“ 1), als „creatio ex nihilo“ 2), als Ursachlosigkeit des freien Willensaktes gegenüber dem streng necessitierten 3) Geschehen, dem physisch und psychisch notwendigen Weltlauf zu entkräften.

§ 2.

Natürliche und sittliche Freiheit.

Die allgemeine Fassung der Freiheit als erkenntnis- und einsichtsvolle Selbstbestimmung wird auch natürliche Freiheit genannt. Die Freiheit in dieser allgemeinen Formulierung nachzuweisen, bietet namhafte Schwierigkeiten und Anlaß zu vielen Mißverständnissen.

In dem Menschen ist nämlich Geist und Natur und daher geistige und mechanische Thätigkeit wunderbar gemischt. Das sinnliche Gefühl und das sinnliche Begehrungsvermögen ist beim Menschen wie auch beim Tiere nach bestimmten Gesetzen geregelt. Ein sinnlich vorgestellter Gegenstand ruft beim Menschen wie beim Tiere notwendig dessen Begehren oder Verabscheuen hervor. Beim Tiere führt dieses Begehren oder Verabscheuen auch notwendig zur Handlung, entweder zur Besitzergreifung des Gegenstandes oder zur Abwendung von ihm. Ist ein Gegenstand in einer Beziehung begehrungswürdig, in einer anderen verabscheuungswürdig, so entscheidet das stärkere Gefühl und führt zur That in seinem Sinn. Ist das Gefühl des Begehrens mächtiger, so wird der Gegenstand ergriffen, ist das des Abscheues mächtiger, so wird er gemieden.

Beim Menschen in normalem Zustande führen die unwillkürlichen Eindrücke und Regungen nicht zur Handlung, weil ihnen eine höhere Macht entgegensteht und sie in ihrer Wirksamkeit aufhalten kann — es ist der Wille, das höhere Begehrungsvermögen, das aus geistiger Erkenntnis handelt. Wo der Geist, voll und klar seiner selbst bewußt, in der Weise des Geistes erkennt und wertschätzt, sei es ein innerer oder äußerer, ein idealer oder sachlicher Wert, ist die Möglichkeit der Selbstbestimmung gegeben.

So lange entgegengesetzte Eindrücke und Regungen miteinander streiten und jeder, um mit Schneider 4) zu reden, die Muskelkraft des Körpers in Dienste nehmen und die Aktion bewirken möchte,

1) Schopenhauer a. a. O. S. 45. — 2) Fouillée, s. Pawlicki a. a. O.
3) Ziehen, Physiologische Psychologie S. 247. — 4) Der tier. Wille, Leipzig, S. 77.

aber von andern daran gehindert wird, und so lange dieser Kampf nicht durch den Sieg des einen entschieden ist, haben wir auch das Bewußtsein, daß die Entscheidung so oder so ausfallen kann. Ebenso wird die endgültige Handlung als frei erscheinen, weil die entgegenstehenden Triebe und Regungen die Möglichkeit einer gegenteiligen Entscheidung gaben. Das Bewußtsein der einen oder anderen Möglichkeit sowie das Bewußtsein der Entscheidung im Sinne der einen Möglichkeit, während die Erinnerung an das Bewußtsein der andern Möglichkeit noch fortdauert, erzeugt den Schein der Freiheit.

Dieser Zustand ist bei voller, klarer Überlegung nicht denkbar, weil dann die geistige Wertschätzung und das Handeln aus dieser Wertschätzung eingreift. Aber es giebt Zustände der Gedankenlosigkeit, in denen sich eine Entscheidung derartig vollzieht — und wir haben trotzdem das Bewußtsein der Freiheit oder glauben wenigstens, es zu haben. Es giebt ferner Zustände einer teilweisen Gedankenlosigkeit (z. B. bei solchen Handlungen, die wir gewohnheitsmäßig und ohne volle Überlegung vollziehen), wo auch der Gedanke in der Weise des Sinnlichen wirkt, wo wir eigentlich nicht selbst handeln aus dem Gedanken heraus, sondern der Gedanke gewissermaßen an der Oberfläche des Geistes unmittelbar wirksam wird. Das Bewußtsein des Könnens und Nichtkönnens wird auch hier vorhanden sein und den Schein der Feiheit erzeugen, obwohl entweder gänzliche oder teilweise Unfreiheit vorlag.

Es soll mit diesen Bemerkungen dem Beweis für die Freiheit aus dem Bewußsein kein Mißtrauensvotum ausgestellt werden, aber es müßte doch weniger das Bewußtsein des Könnens und Nichtkönnens vor der Handlung und mehr das Bewußtsein der endgültigen Entscheidung aus geistiger Wertschätzung betont werden. In der Fassung: „Ich bin mir bewußt, daß ich so oder anders handeln kann, also ist die Entscheidung freie That," verliert der Beweis aus dem Bewußtsein an Bedeutung und Kraft, je mehr man sich von einer gewissen Oberflächlichkeit, die dem populären Denken eigen ist, befreit, und je eingehender man in wissenschaftlicher Weise prüft.

Physische Güter, auch wenn ihr Wert geistig erkannt wird, ergreifen auch immer die Sphäre der Sinnlichkeit durch die den Gedanken begleitende Vorstellung und rufen naturhafte Regungen und Triebe hervor, die in ihrer Weise, d. h. mechanisch, wirken. Ferner wird man sich bei einer Wahl zwischen physischen Gütern immer im Sinne des Besseren (Nützlicheren, Angenehmeren) entscheiden, nicht als ob eine physische Determination durch das Angenehmere stattfände, sondern weil es so selbstverständlich erscheint oder weil

die innere Angemessenheit sich unwillkürlich auswirkt. Gefühle, innere Erregungen, Triebe u. s. w. vermischen sich aber oft so innig mit dem Ich und ihre Wirksamkeit scheint so sehr identisch mit der Wirksamkeit des Ich, daß unser Bewußtsein bei oberflächlicher Betrachtung beide verwechseln kann und thatsächlich öfters verwechselt. Ja, die sinnlichen Erregungen und die naturhaften Begehrungen scheinen derart zu unserem Selbst geworden zu sein, daß man ihre Unterdrückung durch die höhere Macht des sittlichen Willens allgemein mit dem Ausdrucke „Selbstbeherrschung" belegt.

Diese beiden Thatsachen erschweren den Nachweis der Freiheit im strengen Sinne, weil einerseits die Entscheidung im Sinne des Wertvolleren den Schein der physischen Determination durch die angenehmere Vorstellung hervorruft und andrerseits naturhafte Regung und geistige Wertschätzung sich mischen. Man ist deswegen versucht, den Erweis der Freiheit dadurch zu erbringen, daß man das weniger Angenehme wählt. Allein das weniger Angenehme wurde eben dadurch, daß man auf diese Weise die Thatsache der Freiheit feststellen und sichern wollte, zum Angenehmeren gemacht — die Probe ist mißglückt.

Die populäre Beweisführung glaubt die Freiheit überhaupt am besten dadurch sicher zu stellen, daß sie die Möglichkeit einer Wahl dessen betont, was im Vergleich zu dem Gegenteiligen weder durch einen äußeren Nutzen noch durch einen inneren (sittlichen) Wert hervorragt und wünschenswert erscheint. Allein sie erbringt dadurch höchstens den Beweis für die Willkür, für die Freiheit im Sinne Hartmanns [1]), wenn er behauptet: „Unser Wollen ist nur dann frei, wenn es sich an gar nichts kehrt außer an sich selbst und sein souveränes Belieben, am wenigsten sich an Vernunft und Geschmack kehrt." Nicht der Mangel an Beweggründen macht die Freiheit aus und verbürgt sie; frei ist die Handlung dann, wenn sie aus geistiger Wertschätzung hervorgeht; je mehr der Geist in der Weise des Geistes seine Handlung begründet, desto freier ist sie, desto mehr ist sie seine eigene That, mögen nun die Beweggründe aus der Erkenntnis des äußeren oder inneren Wertes, der sinnlichen oder sittlichen Bedeutung der Sache hergenommen sein. Auch wenn ich das Nützlichere wähle und gewissermaßen wählen muß, will ich nicht für unvernünftig gehalten werden, so ist und bleibt das Handeln aus geistiger Wertschätzung That des Geistes. Beim sinnlichen Begehren ergreift die Vorstellung des Gegenstandes (in irgend welchem der fünf Sinne) das vorstellende Subjekt und drängt mechanisch zum

1) A. a. O. S. 403.

Vollzuge der Handlung; die geistige Wertschätzung dagegen stellt sich den Gegenstand gegenüber, hält sich gewissermaßen das bewegende Element fern und bewegt sich dann selbst in der Erkenntnis und mit der Erkenntnis. Dieser wesentliche Unterschied zwischen sinnlich-mechanischer und geistig-selbstthätiger Bewegung muß beim Erweis der Freiheit betont werden, nicht das Können und Nichtkönnen, nicht die Stärke der Beweggründe; der Leugner der Willensfreiheit wird ebensowenig erreichen durch den Hinweis auf die Entscheidung im Sinne des stärkeren Motivs, wie ihr Verteidiger durch den Hinweis auf die Entscheidung im Sinne des schwächeren.

Es wurde schon einmal darauf hingewiesen, daß bei der Wahl eines physischen Gutes naturhafte Eindrücke und geistige Wertschätzung, mechanisches Bewegtwerden (agi) und geistige Selbstbewegung (agere) nebeneinander auftreten und sich mischen. Eine genaue Unterscheidung und noch mehr eine überzeugende Darstellung ist deswegen schwierig. Statt einer überzeugungskräftigen Beweisführung giebt es unnützes Hin- und Herreden zwischen dem Verteidiger und Leugner der Freiheit, indem jeder nach Möglichkeit das hervorhebt, was seinem Standpunkte günstig ist, der eine das Naturhafte, der andere das Geistige. Viel klarer wird die Unterscheidung, wenn das Handeln aus geistiger Wertschätzung und naturhafter Eindruck, das agere und das agi einander gegenüberstehen. — Solange es nur um physische Güter sich handelt, auch wenn das eine das Gegenteil des anderen ist, findet allerdings einerseits dieses Entgegenstehen statt, andrerseits aber auch wieder jene bedenkliche Mischung. Erst wo das Physisch-Gute sozusagen in Conflict gerät mit dem Ethisch-Guten, erst da findet sich möglicherweise jenes Gegenüberstehen ohne die Vermischung, da dem Ethisch-Guten und dem Geistig-Wertvollen überhaupt oft keine und meistens nur ganz unbedeutende Regungen des sinnlichen Begehrungslebens zur Seite stehen. Die Bethätigung der sogenannten sittlichen Freiheit, d. h. die Entscheidung im Sinne des Ethisch-Guten entgegen den durch physisch Gutes hervorgerufenen naturhaften Regungen und Trieben ist deswegen der beste Erweis der Freiheit. Es erscheint daher zweckmäßiger, die sogenannte sittliche Freiheit zu beweisen, als die Freiheit überhaupt, die sogenannte natürliche Freiheit. Diese Beweisführung hat auch in anderer Hinsicht einen mehrfachen Vorteil: Sie nimmt aus dem vieldeutigen und vielgedeuteten Freiheitsbegriff eine bestimmte Seite heraus und erzielt dadurch größere Klarheit; sie betont ferner gerade die Art von Freiheit, die dem Zwecke der Freiheit nach die erste und vorzüglichste ist. Der endliche Sieg und ewige Triumph des Ethisch-Guten ist ja der Endzweck aller Freiheit.

Die Vollkommenheit, der unvergängliche, innere Wert, den der Mensch sich selbst giebt durch Vollbringung des Ethisch-Guten, das allein ist es, was den Menschen erhebt über die ganze Natur und auch über die Armseligkeit des vergänglichen äußeren Genusses in Wert und Dauer.

Deswegen soll in dem folgenden zunächst *der Begriff der sittlichen Freiheit* gewonnen und sichergestellt werden. Sittliche Freiheit wird dabei nicht als jener Zustand gedacht, in dem der Mensch durch immer klarere Einsicht in den inneren Wert des Ethisch-Guten und durch dessen stetige Vollbringung eine solche Herrschaft über die Gewalt der egoistischen Triebe und Leidenschaften erlangt hat, daß er fast ausnahmslos im Sinne des Ethisch-Guten sich entscheidet. Wir meinen vielmehr jene Fähigkeit aller geistig normalen Menschen, daß sie auf dem Pflichtgedanken, auf der Würdigung des innerlich Wertvollen fußend und aus ihr heraus sich zur Vollbringung des Sittlich-Guten erheben können, auch wenn naturhafte Triebe und Regungen noch so mächtig sich dagegen auflehnen.

Die *Verantwortlichkeit*, als Thatsache sowohl wie als Postulat, verbürgt am besten die Existenz dieser Art von Freiheit. Die eigentümliche Wertschätzung menschlicher Handlungen, wie sie sich ausdrückt in dem nachfolgenden Urteil über eigenes und fremdes Thun, die eigentümliche Art und Weise, wie diese Wertschätzung von der Handlung auf den Menschen selbst übertragen wird, soll den Beweis erbringen, daß ein *bloßes Triebleben* zur *Erklärung* und *Rechtfertigung* der *Verantwortlichkeitsidee* nicht ausreicht, daß in dem *geistigen Erkenntnisleben* des Menschen die *Erkenntnis eines Wertes oder Unwertes einer Handlung* wirksam auftritt, den die Handlung hat ohne Rücksicht auf den eigenen oder fremden Nutzen, daß *diese Erkenntnis* nicht *naturhaft-mechanisch* wirkt, sondern zur *Selbstthätigkeit ruft*, daß der *Geist*, auf dieser *Wertschätzung fußend*, jeder naturhaften Regung, und sei sie auch noch so stark, wirkungskräftig entgegentreten und sie an der Vollendung ihrer mechanischen Wirksamkeit durch die That hindern kann. Der Verantwortlichkeitsbegriff ist hier natürlich voller und innerlicher gefaßt als in dem populären Satz: „Was man hätte unterlassen können, dafür kann man zur Rechenschaft gezogen werden.“ Es ist der *innere* Zusammenhang zwischen Urteil und That, der ergründet und durch den die Existenz der Freiheit nachgewiesen werden soll.

Zweites Kapitel.

Die ethische Selbstbeurteilung, insbesondere das Verantwortlichkeitsgefühl, das Gewissen und die Reue.

§ 1.

Die ethische Selbstbeurteilung im allgemeinen. Physische und sittliche Güte.

Über das innere Leben können niemals aprioristische Grundsätze, sondern nur die Selbstbeobachtung Auskunft geben. Auch die Beurteilung des inneren Lebens fremder Personen hat ihre Hauptquelle in der vorurteilsfreien und uneigennützigen Selbstbeobachtung. Nur die Voraussetzung, daß die Gesetze und Thatsachen des fremden Geistes- und Herzenslebens im Wesentlichen die nämlichen sind, wie die des eigenen, ermöglicht einen Blick in die dunklen Tiefen und geheimnisvollen Irrgänge des fremden Innenlebens. Unterstützt und bestätigt wird diese Voraussetzung durch die willkürlichen und unwillkürlichen Äußerungen des inneren Lebens in Wort und That in jenen Fällen, wo man der Übereinstimmung des Innern mit dem Äußeren gewiß ist. Die Selbstbetrachtung führt keinen allgemein gültigen, strikten Beweis, sondern sie enthält nur Dinge, die sich aller Wahrscheinlichkeit nach auch in anderen finden. Daß auch bei der eigenen Betrachtung sich Irrtümer einschleichen können, darf nicht geleugnet werden. Allein wenn sich der Selbstbetrachtende von allem Vorurteil und jeder anderen Rücksicht als dem reinen Wahrheitsinteresse frei macht, ist ein Irrtum viel sicherer ausgeschlossen als da, wo das erkannte Objekt von außen an das erkennende Subjekt herantritt.

I.

Die psychologische Thatsächlichkeit eines Wertgefühles und eines Urteiles über einen inneren sittlichen Wert, sowie der Verpflichtung.

Die Überschrift „Ethische Selbstbeurteilung" deutet schon darauf hin, daß wir uns einen Menschen in dem Stadium denken, in dem

er überhaupt der sittlichen Beurteilung unterliegt. Sobald die Seele durch die sog. Abstraktion Begriffe bildet, ist sie zur geistigen Selbstständigkeit erwacht, während sie ursprünglich nur schlummernde Anlage ist. Denn die Abstraktion führt eine Erkenntnis der Dinge herbei, wodurch sie der Seele als Wahrheiten gegenübertreten. Auf dieser Stufe der Erkenntnis sind die Gegenstände nicht mehr nur von Bedeutung, insofern sie zur Erhaltung und Förderung des eigenen Daseins und zur Befriedigung der Bedürfnisse dienen, sondern sie gewinnen eine selbständige Bedeutung, einen Wahrheitswert. Dies ist der Zeitpunkt, wo auch in der Beurteilung von manchen Handlungen ein Wendepunkt eintritt. Sie erscheinen nicht mehr bloß von Bedeutung, insofern Triebe, Lust- und Unlustgefühle durch sie befriedigt werden, sondern sie tragen auch einen inneren, den sog. sittlichen oder ethischen Wert an sich. „Das tierisch-sinnliche Begehren bleibt in dem ausschließlichen Dienste des leiblichen Lebenszweckes; das menschliche Streben geht auf das Gute um seiner selbst willen und ist darum sittlich gut, wahrhaft frei, absolut wertvoll und edel. Weil das Maß des freien oder sittlichen Begehrens nicht das endliche Wesen des leiblichen Organismus ist, sondern das Gute an und für sich, darum ist die Sittlichkeit und Freiheit von absolutem Wert und Adel." (Schell, Apologetik Bd. 2, S. 588.)

Es unterliegt keinem Zweifel, daß oft in uns ein Schwanken stattfindet zwischen zwei zu vollziehenden (inneren oder äußeren) Handlungen, deren eine wir mit dem Prädikate sittlich gut belegen, während die andere sittlich schlecht erscheint. Es ist für unsere Frage ganz einerlei, ob es objektiv einen letzten Grund für das sittliche Urteil giebt oder nicht, und welches dieser letzte Grund ist. Thatsache ist und bleibt, daß unter den bestimmenden Faktoren unseres Wollens auch eine innere Güte oder Schlechtigkeit auftritt. Selbst die Ansicht, daß man ursprünglich alle Handlungen nur in nützliche und schädliche unterschied und erst infolge systematischer Täuschung (Erziehung u. s. w.) oder innerer Einbildung diesen Handlungen einen inneren Wert beilegte[1]), hebt die psychologische Thatsächlichkeit und die psychologische Wirksamkeit dieses Urteils subjektiv nicht auf. Denn es tritt in seinem Unterschied von allen Gefühls- und Verstandesurteilen über physische Werte zu klar und zu deutlich hervor. Die Geschichte der Ethik hat in nicht zu verkennender Weise sowohl durch die über-

---

1) Vgl. Jodl, Gesch. d. Ethik, über Hartley Bd. 1, S. 197. — Rée, a. a. O. S. 35 f. Die ausführliche und treffende Widerlegung dieser Ansicht s. bei Schell, Apologetik, Paderborn 1896, Bd. 2, S. 595 ff. vgl. S. 603 f.

zeugenden Beweise der Verteidiger eines ursprünglichen, inneren, sittlichen Wertes gewisser Handlungen, wie auch durch die Uneinigkeit der Gegner und die Schwäche ihrer Beweise über diese Ansicht gerichtet (vgl. bei Jodl a. a. O. die Vertreter der einzelnen Richtungen). Für das Subjektive genügt es festzustellen, daß ein Urteil über einen inneren Wert teils und ursprünglich im Gefühl, teils im Verstande stattfindet, daß ein Kernbestand sittlicher Grundanschauungen allen Völkern gemeinsam ist, daß das als sittlich gut Erklärte teils unbedingte Vollziehung fordert, wenn es in Form der Verpflichtung auftritt, ausgerüstet mit dem Machtspruch des Sollens, teils nur bedingte, wenn sein Vollzug zwar einen unbedingten Wert verleiht, aber nicht gerade im strengen Sinne des Wortes Pflicht ist. (Sittlicher Heroismus.) Seine ethische Überlegenheit gegenüber dem Physisch-Guten ist immer gesichert, nicht aber seine ethische Autorität. Um Weitläufigkeiten zu vermeiden, sprechen wir im folgenden nur von dem Sittlichen, das zugleich im betreffenden Einzelfall unbedingt verpflichtet.

Stuart Mill [1]), dem man wohl kaum zu viel „theologische Vorurteile" zuschreiben kann, macht es Bentham zum Vorwurf, daß man in seinen Schriften vergeblich sucht nach einem Gewissen als einem etwas, das von Philanthropie, von Liebe zu Gott und den Menschen und von persönlichem Interesse in dieser und jener Welt verschieden ist, — kurz, daß er kein Urteil über einen inneren Wert, keine eigentliche Verpflichtung anerkennt. „Wenn wir die Worte, Gewissen ..... (moralische Rechtschaffenheit)," so fährt er weiter, „in seinem Verzeichnis der Triebfedern des menschlichen Handels suchen, so müssen wir sie suchen unter den Synonymen der Liebe des guten Rufes." (St. Mill, Ges. Werke, Gomperz, Leipzig 1886, X, S. 160.)

Die Untersuchung der objektiven Norm, namentlich die Frage nach einer letzten Norm, kann auch deswegen mit Fug und Recht übergangen werden, weil oft eine Verpflichtung unmittelbar aus den Verhältnissen erkannt wird, ohne daß uns ein Gedanke an das letzte Warum kommt, wie auch das physisch Gute als physisch gut unmittelbar empfunden wird. Wenn ich ein Amt übernehme, so bedarf es keiner weiteren Auseinandersetzung darüber, daß ich auch die Verrichtungen des Amtes gewissenhaft erfüllen muß, nicht bloß in dem Sinne,

---

1) Übrigens ist zu bemerken, daß St. Mill Utilitarist ist, d. h. das Pflichtgemäße aus dem wahrhaft Nützlichen abzuleiten sucht. (Vgl. Dr. Didio, Die moderne Moral 2c., Straßb. Theol. Studien, Hft. 3, Bd. II, 1896. S. 24). Ein ursprünglich in sich Wertvolles ohne Rücksicht auf Nutzen erkennt auch er nicht an.

daß eine Untreue geahndet werden kann, sondern auch in dem Sinne, daß eine Untreue einen inneren Unwert enthält. Ganz abgesehen von jeglichem Nutzen [1]), welcher ein den Anforderungen des Amtes entsprechendes Verhalten dem Beamten selbst und dem allgemeinen Wohle bringt, liegt in der treuen Amtsverwaltung ein sittlicher, ein innerer Wert, in der Amtsverletzung ein innerer Unwert. Das leuchtet unmittelbar ein. Einen Unschuldigen verurteilen wird immer als unsittlich bezeichnet werden müssen, selbst wenn eine derartige Verurteilung dem persönlichen wie dem allgemeinen Interesse in hohem Maße förderlich wäre. Wir fragen in derartigen Fällen selten nach dem letzten Warum und erkennen doch die unmittelbare Verpflichtung an.

Die *ursprüngliche* Erkenntnisform des innerlich Wertvollen, nämlich das *Wertgefühl*, das sich vom Lustgefühl dadurch unterscheidet, daß es geistig ist und nicht mit elementarer Gewalt treibt, sondern auf Grund des erkannten Wertes unsere Mitwirkung erwartet, enthält nichts von einer Norm. Erst der Verstand, der jenes Wertgefühl in Worte umsetzt, es begründet, auf ihm aufbaut durch Schlußfolgerungen, legt sich auch die Frage nach einer allgemeinen Norm, nach einem Warum vor.

Diese Verpflichtung wird auch nicht aufgehoben durch die größte Unlust, die sich mit dem Vollzug der Handlung verbindet oder aus ihm folgt. Sobald das Wort Pflicht gefallen ist, hört die Rücksichtnahme auf Lust oder Unlust, überhaupt auf jedes entgegengesetzte Gefühl auf. Hätte das Sollen des Pflichtgemäßen so viel *psychische Macht* als *ethische Autorität*, so wäre sein Vollzug immer gesichert. Aber eine ungetrübte Selbstbeobachtung zeigt uns oft einen inneren Konflikt der Macht mit der Autorität; die Lust, die elementare Gewalt der Gefühlserregung treibt zu dem, was die Autorität verurteilt und verbietet, ohne von Gefühlen unterstützt zu sein. Eine unmittelbare elementare Gewalt sucht sozusagen das zu erzwingen, was ein Sollen gebietet. Wie wird dieses Sollen zum Wollen, das ist die große psychologische Frage, die die Geister von jeher entzweit hat [2]).

Viele sind der Meinung, das Sittliche könne nur dann zu der geforderten Herrschaft gelangen, wenn es wie unmittelbar treibende Lustgefühle, so auch unmittelbar treibende sittliche Gefühle giebt [3]). Man nennt sie teils sociale Gefühle, teils läßt man sie aus einem

---

1) Eine treffende Kritik der Utilitätsmoral s. bei Didio, Die moderne Moral u. s. w., Straßb. Theol. Studien, Bd. II, Hft. 3, 1896, S. 24 ff.

2) Vgl. Jodl, Gesch. d. Ethik, Bd. 1, Stuttgart 1882.

3) Darwin, Abstammung des Menschen (Carus), 3. Aufl., Stuttgart 1875, II, S. 369.

sogenannten moralischen Sinne (moral sense) oder einem sogenannten Sympathiegefühl entspringen. (Vgl. Jodl, a. a. O. S. 172; 19 f.; 224, 248 über Butler, Hutcheson, Schaftesbury, Smith.) Insofern diese Gefühle unmittelbar treibende sein sollen, können sie das Sittliche nicht begründen, vor allem den Begriff der Verpflichtung, des Sollens nicht herstellen. Das Mitgefühl, insofern es bloßes Lust- oder Unlustgefühl ist, das Genuß der Lust und Abwehr der Unlust sucht, die man empfindet beim Anblicke fremder Lust und Unlust und nicht ein Wertgefühl, das unsere Thätigkeit erwartet auf Grund einer inneren Güte der Handlung, Liebe und ähnliche Beweggründe enthalten wohl ein Wollen, das sich auf andrer Wohl bezieht, aber es ist durchaus noch kein Sollen vorhanden. Jene Gefühle können zudem zu unsittlichen Handlungen treiben. (Vgl. Staudinger, Gesetze der Freiheit, Darmstadt 1887, I, S. 29.) Außerdem ist die Überlegenheit des Sittlichen durch die genannte Ableitung durchweg gefährdet. Wenn jene Gefühle in Konflikt geraten mit gemein egoistischen ist ihre völlige Niederlage sicher. Nur an die Thätigkeit, die sich auf Wertgefühl oder Werterkenntnis stützt, kann unter allen Umständen eine absolute Forderung gestellt werden, so wie sie das Sittlich-Gute als Pflicht aufweist.

Andere [1]) erklären auch die sogenannten sittlichen Handlungen als durch Lustgefühle bestimmte Phänomene, die nur von dem sittlichen Urteil begleitet, aber nicht aus ihm gestaltet werden. Sie können das Sittliche nur begründen durch einen Überschuß der mit ihm verbundenen Lustempfindungen, darauf nur sein Recht und seine Ansprüche gründen, damit nur seinen Vollzug sicher stellen. Allein wenn das sittliche Urteil bloß **begleitet** und nicht **auch wirkt**, giebt es keine sittlichen Handlungen, sondern nur Triebhandlungen. Und wenn sein Anspruch sich gründen muß auf einen Überschuß der Lustempfindungen, kann er nicht absolut, sondern nur bedingt sein. Sowohl die **Würde** wie auch die **Autorität** des Sittlichen gegenüber dem Physisch-Guten ist durch die genannte Ansicht vernichtet.

Wieder andere endlich erklären die sittlichen Motive [2]) als imperativ und impulsiv zugleich, so daß der imperative Charakter den sittlichen Wert, der impulsive Charakter die psychologische Wirksamkeit [3]) erklärt. — Es herrscht eine große Scheu, ein

1) Oelzeit-Newin, Über sittliche Dispositionen, Graz 1892, S. 5; Ziegler, Sittl. Sein und Sittl. Werden, Straßburg 1890, S. 56. — Schneider, Der tierische Wille, Leipzig, S. 79 u. ö. — Jodl, a. a. O. S. 197 über Hartley, vgl. überhaupt: die englische Utilitätsmoral.

2) Wundt, Ethik, Stuttgart 1886, S. 417.

3) Die genauere Besprechung dieser Ansicht s. unten drittes Kapitel, § 3, II „Das Gewissen als Trieb“ (Wundt).

Wertgefühl oder ein Urteil des Verstandes über den inneren Wert des sittlichen Handelns als maßgebend für das sittliche Handeln anzunehmen. Jodl[1]) macht die Bemerkung, jede Ableitung der Sittlichkeit aus reiner Vernunft müsse notwendig fehlschlagen und das verschmähte affektive Element auf irgend eine versteckte Weise wieder gewinnen. Ferner[2]) meint er, die bloße Konstatierung eines autoritativen Prinzips im Menschen genüge keineswegs, um die Wirkung desselben verständlich zu machen und zu zeigen, woher bei seinem unumschränkten Rechte auch die nötige Macht komme. Allein wenn Jodl die Behauptung Price's, das Urteil des Verstandes über Handlungen sei ein Werturteil und nicht bloß ein Aufsuchen und Zerlegen der sie zusammensetzenden Umstände, eine petitio principii der sensualistischen Schule gegenüber nennt, so dürfen wir es als eine petitio principii bezeichnen, wenn Jodl ein Handeln auf Grund der verstandesmäßigen Werterkenntnis als psychologisch unmöglich erklärt. Heißt das nicht, die geistige Selbstthätigkeit einfachhin leugnen und nur eine mechanische Wirksamkeit der Gefühlserregungen annehmen? Diese psychologische Unmöglichkeit wird durch das Selbstbewußtsein nicht dargethan und könnte sich höchstens auf ein Mißverständnis des Kausalitätsgesetzes stützen, wonach bloß äußere naturhafte Succession und nicht ein inneres Gestalten und Entfalten des Geistes aus geistiger Wertschätzung möglich wäre. Sobald man die Selbstthätigkeit auf Grund eines Wertgefühles oder Werturteiles leugnet, ist die Würde und Überlegenheit des Sittlichen nicht mehr zu retten, die Würde, weil das Sittliche nichts in sich Wertvolles wäre, das aus Werterkenntnis hervorgeht, die Überlegenheit, weil die egoistischen Gefühle, die dem Sittlich-Guten entgegenstehen, meistens die stärkeren sind. Wie die Geschichte der Ethik beweist (vgl. Jodl), können selbst die verzweifeltsten Anstrengungen und tiefsinnigsten Spekulationen es nicht thun. Gerade weil man die Selbstthätigkeit leugnet und deswegen fremde Elemente suchen muß, um die Überlegenheit des Sittlichen als That und als Postulat zu sichern, gerade deswegen stellt die Geschichte der wissenschaftlichen Ethik ein Labyrinth und ein dunkles Wirrwar dar.

Wie wir gesehen haben, sucht der eine ein eignes Gefühlsvermögen für das Sittliche, der andere sucht es in letzter Linie auf Selbstliebe, wieder ein anderer auf die Liebe zum fremden (privaten und allgemeinen) Wohl zu stützen. Sie widersprechen sich vielfach, oft in der extremsten Weise und keiner weist ein genügend gesichertes Resultat auf, keiner vermag den absoluten Wert des Sittlichen und

1) Gesch. d. Ethik Bd. 1 S. 218. — 2) A. a. O. S. 192.

seinen absoluten Anspruch auf Vollzug zu begründen, keiner auch seine thatsächliche Vollbringung im Widerspruch mit stärkeren, elementaren Gefühlen genügend zu erklären. Nur die Selbstthätigkeit auf Grund eines Wertgefühles oder Werturteiles über einen inneren absoluten Wert löst die genannten Rätsel.

Daß die Vernunft nicht umgangen werden kann, haben selbst die Vertreter einer emotionalen Sittlichkeit gefühlt. Sie darf nach dem einen [1]) das Produkt der Gefühlserregungen (NB. nicht von Wertgefühlen, die unsere Selbstbestimmung erwarten, sondern von unmittelbar treibenden Gefühlen) in Begriffe fassen, während der entscheidende Ausspruch über Wert oder Unwert schlechterdings außer ihr Bereich fällt, nach dem anderen [2]) beschränkt sich ihre ganze Thätigkeit auf das Zusammenordnen und Vergleichen unserer Eindrücke und Gefühlserregungen. So ist allerdings eine Beeinflussung des sittlichen Handelns durch die Vernunft und vernünftige Belehrung möglich; aber der Primat der Vernunft ist aufgegeben. Jodl [3]) macht mit Recht diesen Annahmen gegenüber die Bemerkung: „Wer könnte sich der Einsicht verschließen, wie völlig hülflos das sich selbst überlassene Gefühl gerade in den schwierigsten Fällen sittlicher Entscheidung ist.“ Der Grundirrtum, über welchen nach Jodl [4]) die antirationalistische Theorie nie herausgekommen ist, liegt in der ganz passiven Stellung der Vernunft, welche der Fähigkeit eigene Werturteile zu bilden beraubt und zu einer bloßen Handlangerin der Emotionen herabgedrückt wird.

II.

Wertgefühl, Werturteil, Pflichtgefühl und ihr Verhältnis zu den Lustgefühlen.

Es wäre thöricht zu leugnen, daß es auch Lustgefühle giebt, die manchmal zu den Handlungen bewegen, die wir sittlich nennen. Allein solange das Lust- oder Unlust-Gefühl allein wirksam ist, kommen wir über einen physischen Wert der Handlung nicht hinaus. Die Lust sucht ihr Objekt, sei es nun die Lust an einem, das wir physisch gut oder die Lust an einem, das wir sittlich gut nennen. Demgemäß käme ein derartiges sittliches Handeln über einen physischen Wert nicht hinaus, weil ja Lustempfindung treibt und Lustbefriedigung gesucht wird, beides etwas physisch Gutes. Wäre es uns möglich, die inneren und äußeren Folgen sittlichen Handelns im Gegensatz zu denen des unsittlichen Handelns **nur** in Form von Lustgefühlen vor-

1) Vgl. Jodl a. a. O. S. 232 f. über Hume.
2) Vgl. Jodl a. a. O. S. 224 über Hutcheson.
3) A. a. O. S. 225. — 4) A. a. O. S. 126.

zuempfinden, so wäre ein sittliches Handeln unmöglich, nur physisches Handeln wirklich, obwohl das zustande käme, was wir sachlich oder materiell sittlich nennen. Es würde nämlich kein Handeln auf Grund des Wertes, sondern auf Grund der Lust stattfinden. Auch die sog. sittlichen Gefühle, die in Form der Lustgefühle wirken, unterscheiden sich hierin nicht von den Lustgefühlen überhaupt. Das unwillkürlich thätige und mit elementarer Gewalt treibende Mitleid sucht die Beseitigung des eigenen Unbehagens, welches der Anblick oder die Vorstellung fremden Leides bereitet. Nur wenn auf diese Weise das sogenannte sittliche Lustgefühl ein Gefühl für sich selbst zur Grundlage hat, läßt sich sein psychologisches Übergewicht erklären. Denn die Gefühle für uns selbst sind in sich betrachtet stärker als Gefühle für andere.

Wenn aber die sittlichen Gefühle nur in der genannten Weise wirken sollen, wie die Leugner der Freiheit annehmen, giebt es nur physisch Gutes. Es ist eine Verkehrung der Thatsachen, wenn man die Handlungen, die z. B. aus dem Mitgefühl, sofern es unwillkürlich treibt und drängt, erfolgen, deswegen für sittlich gut erklärt, weil sie jenem Gefühle entspringen. Wir nennen vielmehr das Lustgefühl sittlich, weil es, allerdings auf eine im letzten Grunde nicht sittlich zu nennende (naturhafte) Weise, zu Handlungen führt, die, anders vollbracht, einen sittlichen Wert haben. Erst sobald es ein eigenes Wertgefühl giebt, das nicht Befriedigung einer Lust sucht, sondern Thätigkeit auf Grund des Wertes fordert und ebenso ein Urteil des Verstandes über einen inneren Wert der betreffenden Handlung, das ebenfalls Selbstbestimmung in und mit der Werterkenntnis verlangt, schwinden alle Bedenken, sie sittlich zu nennen. Wir müßten ja sonst ähnliche Erscheinungen im Tierleben auch als sittlich bezeichnen. Die sittliche Handlung braucht zwar nicht immer ohne alle Lustgefühle oder gar im Gegensatz zu ihnen zu geschehen, um den Charakter der Sittlichkeit an sich zu tragen, aber das Gefühl darf nicht einzig bewegender Faktor sein. Mit Recht spottet Ziegler über Kant, der jede Neigung aus dem sittlichen Thun ausschließen möchte, mit den Worten Schillers: „Gern dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider aus Neigung. — Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.“ „Neben der ringenden steht die schöne Seele, neben der sittlichen Würde der Pflicht geleitet uns als andrer Führer des Lebens der Genius sittlicher Anmut.“ (Ziegler, Sittl. Sein und sittl. Werden. Straßburg 1890, S. 59.)

Das Lustgefühl am sittlichen Thun fehlt auch oft ganz und

ist im Konflikt mit dem Gefühl für sich selbst in den meisten Fällen das schwächere Element. Eine allgemeine Herrschaft des Sittlichen ist also bei Voraussetzung einer bloßen Gefühlsmoral unerreichbar. Und doch ist jene, nach aller Urteil, höchstes Ideal. Nur wenn jeder geistig normale Mensch Wertgefühle besitzt, (d. h. geistige Gefühle, die nicht in der treibenden Kraft, sondern in der Wertempfindung ihre Stärke haben und die oft nicht so leicht von der Vernunft in ihre Sprache übersetzt werden können), und wenn er die Fähigkeit hat, Werturteile in seinem Verstande zu bilden und auf Grund dieser Wertempfindungen und Werturteile gegen die elementare Gewalt der Lustgefühle sich zu entscheiden, ist eine allgemeine Sittlichkeit kein leeres Trugbild. Eine ruhige Selbstbeobachtung zeigt ja, wie sehr der Mensch von dem eigenen Interesse bestimmt wird. Wie leicht kommt er dazu, getrieben von der Selbstsucht, alles vom Standpunkte des eigenen Wohlergehens aus zu betrachten und das Sittliche, die Pflicht nur als ein unangenehmes Prohibitiv aufzufassen. Eine naturhafte Wirksamkeit der sogenannten sittlichen Motive läßt ferner jene Erscheinung unerklärbar, daß man die Grundlagen der Sittlichkeit oft negiert, um sich des lästigen Sollens als eines Hindernisses für das eigene Wollen zu entledigen. Nur wenn die Vernunft auf den sittlichen Grundlagen fußend jenes Sollen, den Imperativ, vernunftgemäß erkennt und selbst das Werturteil bildet und bilden muß, läßt sich begreifen, warum vielfach diese Grundlagen negiert werden.

Freilich erleichtert eine Gefühlserregung im Sinne des sittlich Guten die sittliche Entscheidung, weil das Lustgefühl unmittelbar zu dem treibt, was auf Grund einer Wertempfindung oder eines verstandesgemäßen Werturteiles durch eigene Thätigkeit gestaltet werden muß.

Wenn nur die Lust, bezw. Unlust nicht so stark ist, daß dem Wertgefühl ꝛc. gar keine Wirksamkeit mehr zukommt, ist der betreffende Akt immerhin noch sittlich gut. Wenn freilich die sittliche Güte ganz in den Hintergrund tritt und nur die Lust oder Unlust, sei sie erlebt oder vorgestellt, vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, wirksam ist, so daß das Wertgefühl und Werturteil gar keinen Anteil am Zustandekommen der Handlung haben, so kann man dem betreffenden Akt keine sittliche Güte beilegen, wenn er auch materiell oder sachlich sittlich gut ist. Unter diesem Gesichtspunkte ist die Seligkeit des Himmels[1]), welche sittliches Thun uns einträgt, und die Pein der Hölle, welche uns unsittliches Thun einträgt, zu betrachten.

1) Wir denken an den Fall, daß sie in oberflächlicher Betrachtungsweise ohne innere Beziehung auf Gott und das Leben in Gott vorgestellt wird. Das

Wir brauchen keineswegs, um sittlich zu handeln, von jeder Lust abzusehen. Das ist Unnatur. „Das Sittlich-Gute erhebt sich allerdings über die Schranken der natürlichen Selbstsucht. Dies wird nun vielfach so aufgefaßt, als ob bei dem Sittlich-Guten die Rücksicht auf das eigene Ich vollständig in Wegfall kommen müsse, oder daß wenigstens der Vorzug sittlicher Güte um so bestimmter und reiner in Gesinnung und Wert hervortrete, je entschiedener und rücksichtsloser dabei von dem diesseitigen und jenseitigen Interesse, Nutzen oder Lohn des eigenen Ich, von jedem irdischen oder himmlischen Gewinne abgesehen werde. Damit wird der grundsätzliche Gegensatz zwischen der sogen. uneigennützigen Sittlichkeit und der selbstsüchtigen Glückseligkeitsmoral aufgestellt. Allein dieser Gegensatz ist nicht vorhanden.“ (Schell a. a. O. S. 590.) Jedes Gut und jede Vollkommenheit muß begriffsnotwendig für eine Persönlichkeit begehrt werden und dadurch wird es eben auch zum Besitz und zum Genuß. Das Gute schließt die Lust, den Nutzen und die Ehre nicht aus, sondern ein. „Die Lust hat ihre Berechtigung als innere Vollendung der Thätigkeit und als Befruchtung zu neuer Thätigkeit, nicht aber als weichliche Hingabe an mühelosen Genuß.“ (Schell a. a O. S. 592.) Die Erörterung des Verhältnisses von Lust, Nutzen, Ehre zum Sittlich-Guten wird dadurch erschwert, daß die Lust zumeist im weichlichen Sinnengenuß gesucht wird, der Nutzen in äußeren, materiellen Gütern, die Ehre als äußeres Ansehen und bloß im Interesse der Gesellschaft auf die Handlungen bezogen (Schell a. a. O.). Es giebt keine Klasse von eigentlich selbstlosen Handlungen, die mit Absehung von der eigenen und jeder anderen Persönlichkeit nur das Gute als gegenständliche Vollkommenheit im Auge haben. Es wäre nicht möglich gewesen, den Egoismus als Moralprinzip aufzustellen, wie es namentlich die französische Aufklärung gethan hat, es hätten sich die Ethiker fast aller Richtungen nicht so große Mühe gegeben, immer und immer wieder die psychische Überlegenheit des Sittlichen zu begründen und zu stützen durch den Nachweis, daß alles sittliche Handeln im letzten Grunde auch wahrhaft nützlich sei, wenn ein prinzipieller, unversöhnlicher Gegensatz zwischen Lust und Sittlichkeit bestünde. Auch das falsche System des Egoismus enthält die Wahrheit, daß Sittlichkeit und wahrer Nutzen vereinigt sind und vereinigt sein müssen, dagegen schließt es den großen Irrtum in sich ein, die sittliche Verpflichtung leite sich

---

Gleiche gilt von der Verdammnis: als Trennung von Gott empfunden, wirkt sie als wahrhaft sittliches Motiv. Denn Gott ist die Sittlichkeit selbst.

nicht aus einem inneren sittlichen Werte der betreffenden Handlung her, sondern sei nur eine eigentümlich geartete Forderung der Vernunft, das wahrhaft Nützliche zu thun. Es verkennt die eigentümliche Würde des Sittlichen, indem es dieses dem Nützlichen unterordnet, es kann ferner die Eigentümlichkeit der sittlichen Gefühle und Urteile nicht erklären; denn diese sind von bloßen Klugheitsregeln und Nützlichkeitsrücksichten himmelweit verschieden. Es muß ferner die Idee der reinsten, im allerweitesten Sinne selbstlosen Sittlichkeit als Wunder proklamieren. Denn wenn wir von Natur aus nur einen Nutzen kennen und nur nach Nutzen streben, wie kommen wir zu dieser Idee?

Wenn also Sittliches und Nützliches, sittliches Handeln und Interessenpolitik auch nicht eins und dasselbe sind, so sind sie doch auch nicht gegensätzlich verschieden. Es kann eine und die nämliche Handlung einen Lust- oder Nutzwert haben und einen sittlichen Wert zugleich, sei es, daß sie gegenwärtig schon Lust bringt, sei es, daß sie Lust in Aussicht stellt. Das befriedigende Hochgefühl sittlichen Thuns wird sich wohl kaum von der Sittlichkeit ausschließen lassen. Es kann desgleichen der sittliche Wert und der gegenwärtige oder zukünftige Lustwert einer Handlung zugleich zur Handlung bewegen. Für gewöhnlich steht bei der Wahl zwischen zwei oder mehreren Dingen (oder Handlungen) Lust auf Seite des unsittlichen und Lust auf Seite des sittlichen Thuns, die stärkere Lustempfindung meistens auf Seite der ersteren. Fällt nun trotzdem die Entscheidung im Sinne der Sittlichkeit, so hat die sittliche Güte den Ausschlag gegeben, die Handlung ist sittlich gut. — Freilich treibt uns oft eine verborgene Lust, ein geheimes Behagen zu einer Handlung und wir vermeinen, einem Werturteil zu folgen, das wir in sophistischer Klügelei gebildet haben, aber es kommen sicher auch Fälle vor, wo alle Lust ausgeschlossen ist. Ja, es giebt Fälle, wo das ganze Gefühl mit elementarer Gewalt sich aufbäumt, (doch so, daß es die Verstandesthätigkeit nicht beeinträchtigt) und trotzdem tritt ein unerbittliches Sollen mit einem unverletzlichen Ansehen und einer heiligen Majestät gebietend in die Schranken, und doch findet die Entscheidung im Sinne der Pflicht statt. Was soll das anders sein als Selbstbestimmung auf Grund eines Werturteiles, da doch alle G e f ü h l s bestimmung g e g e n die Handlung geht? „O Pflicht, du wunderbarer Gedanke,“ ruft selbst Darwin[1]) aus, „der du weder durch sanfte Überredung, Schmeichelei, noch durch irgend welche Drohung, sondern nur dadurch

1) Abstammung des Menschen, übersetzt von Carus, 3. Aufl. Stuttgart 1875, S. 156.

wirkst, daß du dein nacktes Gesetz der Seele vorhältst und dir damit stets Ehrerbietung, wenn auch nicht Gehorsam erzwingst.“ Und in ähnlicher Weise Kant: „Pflicht! Du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dich fassest, sondern Unterwerfung verlangst, und doch dir selbst wider Willen Verehrung, wenngleich nicht immer Befolgung, erwirbst, vor dem alle Neigungen verstummen: wo ist der deiner würdige Ursprung und wo findet man die Wurzeln deiner edlen Abkunft.“ (Hartenstein, 4. Bd. S. 200, Kritik der praktischen Vernunft.)

§ 2.

Verantwortlichkeitsgefühl, Gewissen, Reue und die Freiheit als ihre Voraussetzung.

Wie das Pflichtgefühl und der Pflichtgedanke vor der That unverletzlich in ihrer Autorität und unerbittlich in ihrer Forderung auftreten (doch nicht so, daß sie unmittelbar mit elementarer Gewalt treiben, sondern unsere Thätigkeit erwarten), so geben sie auch nach der That ihre Ansprüche nicht ganz auf, wenn die That nicht in ihrem Sinne geschah. Sie erscheinen jetzt in der Form des Verantwortlichkeitsgefühles und des Verantwortlichkeitsgedankens wieder. Wer die unbedingte Hoheit des Pflichtgefühles und des Pflichtgedankens anerkennt, darf sich auch der Berechtigung des Verantwortlichkeitsgefühles und des Verantwortlichkeitsgedankens nicht entschlagen. Drei Bestandteile enthalten sie[1]).

Erstens sind sie getragen von dem Tone des Vorwurfes, daß wir uns nicht im Sinne der Pflicht entschieden haben. Mag auch das Lust- oder Unlustgefühl sich noch so stark geltend gemacht haben gegen das Sollen des Pflichtgefühles und Pflichtgedankens, mag auch der Pflichtgedanke selbst von keinem Triebe unterstützt worden sein, der Vorwurf dauert fort. Gründet er sich also nicht auf die feste Überzeugung, daß eigene entscheidende Thätigkeit gegen die Gewalt der Triebe und Lust- und Unlustgefühle auf Grund des inneren Wertes der Pflichterfüllung möglich war? Hätte die Wertempfindung und die Erkenntnis des inneren Wertes nicht ausgereicht zur Gestaltung und Entfaltung der Thätigkeit im Sinne der Pflicht, so wäre der Vorwurf nicht berechtigt. Diese psychologische Thatsache hat zur Voraussetzung die Fähigkeit des Willens, „sich nicht ohne

---

1) Die folgenden Bestimmungen beziehen sich auf die Fälle, in denen die Entscheidung nicht dem sittlichen Gesetz entsprach.

weiteres von realen Einflüssen, von der innerlichen Macht des Dranges und der unmittelbaren Gewalt des Eindruckes bestimmen zu lassen, sondern unabhängig von allen psychischen Zugkräften weichlicher wie heftiger Art einzig und allein aus der sachlichen Würdigung der in Frage kommenden Güter heraus die Entscheidung zu treffen." (Schell a. a. O. S. 602.)

Zweitens sind wir durch den Verantwortlichkeitsgedanken gezwungen, uns selbst einen von uns verschuldeten inneren Unwert beizulegen. Diesen Unwert mit dem Nebenbegriff der Verschuldung kann uns keine naturhafte Gefühlswirkung geben; denn diese vollzieht sich mechanisch, wenn auch innerlich vermittelt. Nur die Unterlassung einer Handlung, die auf Grund ihres inneren erkannten Wertes vollbracht werden konnte und zwar vollbracht durch eigene aus der Empfindung oder der klaren Erkenntnis des Wertes gestaltende Thätigkeit, giebt uns selbst einen verschuldeten, inneren Unwert. Selbst in dem Fall, wo die Handlung zwar vollzogen wurde, aber nicht auf Grund ihres inneren verpflichtenden Wertes, sondern aus äußeren Rücksichten, giebt sie unserem eigenen Urteil zufolge uns keinen inneren Wert, sondern einen inneren Unwert. Wir haben das Gefühl, daß wir einen diesbezüglichen Vorwurf eines fremden Beurteilers ruhig hinnehmen müßten. Auch diese Thatsache ist nur berechtigt, wenn die Erkenntnis des inneren Wertes genügte zum Vollzug der Handlung. Sollte sie aber ausreichen, so mußte der Mangel der unmittelbaren Triebkraft, der ihr im Vergleich zu den entgegenstehenden Gefühlen anhaftete, ausgeglichen werden und ausgleichbar sein durch eigene Thätigkeit, Selbstbestimmung, nicht so als ob die Selbstbestimmung eine dunkle unbestimmte Triebkraft wäre, die ergänzend zu dem Werturteil hinzutritt (vgl. den Ausdruck: potentia caeca und das bekannte Bild, wonach der Verstand wie eine Fackel dem Willen voranleuchtet), sondern so, daß der thätige Geist in inniger Verschmelzung und gegenseitiger Durchdringung des Erkennens und Wollens aus und in der Wertschätzung die That gestaltet.

Wenn ein bloßes Gefühl sich in uns regt, ein sogen. motus primo primus, z. B. das Gefühl des Hasses, des Neides, so verurteilen wir zwar das Gefühl vom sittlichen Standpunkt aus, aber wir legen uns erst dann einen inneren verschuldeten Unwert bei, wenn trotz des Urteils über den Wert der Abwesenheit der Gefühle eigene Thätigkeit ihrer Wirksamkeit nicht entgegentritt. Der Unterschied ist darin begründet, daß das Entstehen sowohl wie die Wirksamkeit jener Gefühle naturhaft-mechanisch ist, die Möglichkeit einer selbstthätigen Abwehr aber mit der Wertschätzung des Gegenteiles gegeben ist. Längst

hat die Scholastik diesen wesentlichen Unterschied mit den Ausdrücken materielle und formelle Unsittlichkeit treffend gekennzeichnet. Allerdings ist ja der Unterschied so fein und verlangt eine so genaue Beobachtung, daß viele Menschen in allzu oberflächlicher Denkgewohnheit auch infolge solcher motus primo primi einen inneren Unwert mit dem Nebenbegriff der Verschuldung sich beilegen. Es ist das ein Beweis dafür, wie leicht eigene Thätigkeit verwechselt wird mit der mechanischen Wirksamkeit der Gefühle, die gewissermaßen zu unserem Ich geworden, sich eng und innig mit unserem Ich verbunden haben, so daß nicht sie, sondern das Ich in ihnen wirksam scheint. Allein eine vernünftige Belehrung beseitigt alsbald auch bei geringen geistigen Fähigkeiten diese falsche Beurteilung. Käme zu der Gefühlserregung ein Werturteil bloß begleitend und nicht auch bestimmend hinzu oder wäre das Wertgefühl und das Werturteil selbst nur mechanisch wirksam, so wäre es unbegreiflich, warum anfänglich nur Mechanismus, später aber eigene Thätigkeit konstatiert wird. Das Ganze wäre eine unverständliche Selbsttäuschung. Es muß unbedingt zur Erklärung der sittlichen Selbstbeurteilung in dieser Form der Unterschied zwischen dem Unfreiwilligen und Freiwilligen angenommen werden. Jodl[1]) macht es Hume zum Vorwurf, daß er die Unterscheidung zwischen freiwillig und unfreiwillig bekämpft, weil sie in psychologischer Bedeutung für die Ethik gar nicht zu entbehren ist. Allein weder ein bloß begleitendes Wertgefühl oder Werturteil noch eine gegenteilige mechanische Gefühlserregung vermag ein ursprünglich Unfreiwilliges in ein Freiwilliges umzuwandeln.

Drittens ist in dem Verantwortlichkeitsgedanken die Überzeugung enthalten, daß bei den nämlichen Voraussetzungen in einem anderen Falle eine Entscheidung im Sinne der Pflicht erfolgen soll und erfolgen kann[2]). Stellen wir der Annahme unserer Gegner entsprechend das Werturteil entweder in seiner Existenz oder in der Eigenart seiner Wirksamkeit in Frage, so war die Handlung Resultat des stärkeren Gefühls, das sich nach dem Satz von dem Parallelogramm der Kräfte ergeben mußte; denn dieser Satz gilt für alle mechanisch-wirksamen Kräfte. Da dieses Gefühl nach Voraussetzung auch im anderen Fall das stärkere bleiben soll, so ist jene Überzeugung unberechtigt, und doch stellt sie sich immer ein und darf auch durch die allseitigste Überlegung des Verstandes nicht als unberechtigt nachgewiesen werden können, falls wir der un-

1) A. a. O. S. 232.

2) Auch für den Fall, daß ein etwaiger Vorsatz, Erinnerung an Strafe oder dergleichen nicht als neue psychische Macht auftritt.

bedingten Hoheit des Sittlichen in jedem Einzelfall keinen Eintrag thun wollen. Sobald aber ein Werturteil gegeben ist und die im Verhältnis zu den mechanisch wirksamen Gefühlserregungen unbeschränkte Fähigkeit des Geistes, in der thätigen Überlegung auf Grund dieses Werturteils herrschgewaltig den Gefühlen entgegenzutreten, ist jene Überzeugung absolut gültig, wie sie auch absolut auftritt. Es ist kein Widerspruch mehr zwischen Überzeugung und Thatsächlichkeit.

Wenn unsere unsittliche That in Gegenwart anderer beurteilt wird oder wenn wir uns andere Personen als beurteilend gegenwärtig denken, so ergreift der Verantwortlichkeitsgedanke auch die Sphäre der Sinnlichkeit und macht sich im Verein mit ihr in Form eines gewissen Unbehagens, ferner des Schamgefühls und in seiner schärfsten Ausprägung in Form der Gewissensbisse geltend. Nicht allein die Furcht vor Schande, Unehre und Strafe ist es, die beunruhigend wirkt, sondern auch eine ganz eigentümliche Unlust, eine oft fast unerträgliche Unzufriedenheit mit sich selbst, die auf dem Gedanken gründet: Diese That ist deine Schuld. Sobald aber eine solche That erfolgt unter Umständen, die zwar die Wirksamkeit der Gefühle und Triebe zuließen, aber nicht eine gefühlsmäßige oder verstandesmäßige Wertschätzung, hören diese Begleiterscheinungen der unsittlichen Handlung auf. Man denke an den Zustand des Schlafes und des Traumes. Man denke an den Zustand völliger Betrunkenheit. Zwar wird sich auch hier zunächst das Unbehagen [1]) regen, insofern das ständige Bewußtsein der Freiheit uns geneigt macht, Alles, was von uns ausgeht, als unsere eigene That anzunehmen, aber ein tieferes Nachdenken wird es beseitigen. Viele unserer Handlungen, namentlich wo es sich um wichtige Entscheidungen handelt, werden nämlich mit Überlegung und Wertschätzung (entweder in ihrem Sinne oder im Gegensatz zu ihr) vollzogen. Wir erhalten dadurch eine gewisse Gewohnheit, die unbeabsichtigten Handlungen zunächst und unwillkürlich uns ebenso zuzurechnen wie die mit Überlegung vollbrachten. Ein gewöhnlicher Mann wird von einer Handlung mit schlimmen Folgen für andere, auch wenn sie aus Unvorsichtigkeit, Ungeschicklichkeit u. s. w. geschah, unwillkürlich so affiziert wie von einer willkürlichen Handlung; aber nicht mehr, sobald ihm die Unfreiheit klar geworden ist. Können wir sicher die Abwesenheit einer Wertschätzung konstatieren, so fällt der Verantwortlichkeitsgedanke mit allen seinen Eigentümlichkeiten und verwandten Gefühlen.

Das Verantwortlichkeitsgefühl und den Verantwortlichkeitsgedanken in ihrer vollen Klarheit und oft auch ihrer vernunftgemäßen

---

1) Wir sehen hierbei ab von einer möglichen indirekten Freiwilligkeit.

Begründung nennen wir nachfolgendes Gewissen, wie Pflichtgefühl und Pflichtgedanke in ihrer vollen Klarheit das vorausgehende Gewissen heißen. Das nachfolgende verurteilende Gewissen, welches keineswegs auf eine Stufe gestellt werden darf mit den Gewissensbissen, ist das bestimmte Urteil, daß wir uns mit Recht Vorwürfe machen, einen inneren Unwert beilegen, uns mit Recht schämen, mit Recht uns selbst verachten. Es hat alle Eigentümlichkeiten des Verantwortlichkeitsgedankens, nur in größerer Klarheit und Bestimmtheit. Daß das Gewissen (natürlich nicht als einzelner Akt, sondern als Fähigkeit der eigentümlichen, urteilenden Reaktion auf Handlungen), angeboren ist, ist klar. Es wäre vergebliche Mühe der Erziehung und Kunst, ein Gewissen anzuerziehen, das seine Natürlichkeit, Ursprünglichkeit und sein unverletzliches Recht so bestimmt, so unverkennbar und so entschieden zeigt und wahrt, wie unser Gewissen es thut, mag man es nun in seiner Form als Wertgefühl oder in seiner Form als Werturteil ins Auge fassen. Ob der Gewissensausspruch als Werturteil sich in Form eines Syllogismus vollzieht oder nicht, ist nicht von Belang. Jedenfalls kann er leicht in einen Syllogismus verwandelt werden. Es können ferner auch gekünstelte und ungekünstelte Gewissensaussprüche syllogistisch hergestellt werden. Doch das hat für unsere Frage gar keine Bedeutung. Uns genügt es festzustellen, der Akt des nachfolgenden verurteilenden Gewissens ist ein Akt eines eigentümlichen von den mechanisch wirksamen Gefühlen verschiedenen Gefühles oder des Verstandes, der uns eine schlechte That als unsere That vorführt. Es ist jener Akt, der in eigentümlicher Weise uns erklärt: „Deine Handlung ist wie du selbst bist und du selbst bist wie deine Handlung, deine schlechte Handlung giebt deinem Ich einen verschuldeten Unwert, weil sie aus deinem Ich stammt.“ In diesem Sinne kann man mit Kant[1]) sagen, es sei bei weitem nicht die einzelne Handlung, welche die Gewissensstimme richtet, als vielmehr unser empirischer Charakter (wenn wir statt „empirischer Charakter“ das Ich setzen). . . . . „Das strafende Gewissen sagt nicht,“ so meint Kant, „diese deine Handlung ist schlecht, du hättest sie unterlassen sollen und können; denn du bist im Grunde besser als deine Handlung. Vielmehr sagt das strafende Gewissen: diese deine Handlung ist wie du selbst, aber du selbst bist nicht, wie du sein sollst.“

Wenn wir diese Ausführung in dem Sinne auffassen dürfen, daß nicht bloß die Handlung selbst einen Unwert hat, sondern auch das Ich in der Handlung und durch die Handlung, so stimmen

1) S. b. Kuno Fischer, Gesch. der Neuen Phil., 1860, IV, 2, S. 135 ff.

wir vollständig bei. Aber unter welchen Bedingungen darf das Gewissen dem Ich einen verschuldeten, inneren Unwert zum Vorwurf machen? Es genügt nicht die Annahme einer unmittelbaren elementaren Gefühlswirkung. Denn wenn auch die Triebe, die Lust- und Unlustgefühle in dem Ich wirken, ihre Wirksamkeit ist doch eine naturhaft mechanische, so gut wie bei den Tieren, wenn Wertempfindung und Werturteil bloß begleitend und nicht in ihrer Art wirksam sind. Die Wirksamkeit der Lust- und Unlustgefühle stellt sich dar als eine Anmutung an das Ich und ein Trieb im Ich. Nicht das Ich erfaßt bei bloßer Gefühlswirkung die Gefühle und macht sie zu den seinigen, sondern die Gefühle erfassen das Ich und machen es zu dem ihrigen. Dem Ich kommt demnach kein verschuldeter Unwert zu, auch wenn die betreffenden Gefühle nicht sachlich gut sind. Anders verhält sich die Sache bei der Annahme einer Wertempfindung oder eines Werturteils des Verstandes, mit dem oder, in unserem Falle, gegen welches wir uns entscheiden. Das Werturteil erfaßt nicht das Ich und macht es zu dem seinigen, sondern es giebt dem Ich die Fähigkeit, es selbst zu dem seinigen zu machen und aus ihm zu handeln. Gerade weil die Wertempfindung und das Werturteil das Ich nicht unmittelbar erfaßt, ist vielen eine psychologische Wirksamkeit desselben unfaßbar; aber das heißt grundlos die Selbstthätigkeit des Ich auf Grund des Wertes oder gegen den Wert leugnen. Nur wenn das Ich das Werturteil erfassen und umfassen und aus und mit ihm gestalten konnte jedem naturhaften Eindrucke gegenüber, kommt dem Ich aus der Gestaltung ein verdienter Wert und aus der Unterlassung ein verschuldeter Unwert zu.

Wie man in der wissenschaftlichen und populären Redeweise die Gewissensbisse oft verwechselt mit dem Gewissen selbst, während doch jenes sinnliche Gefühlserregungen sind, dieses aber ein geistiges Gefühl oder ein Akt des urteilenden Verstandes, so findet auch eine häufige Gleichsetzung statt zwischen Gewissensbissen und R e u e. Das bittere Gefühl der Vorwürfe gegen sich selbst und jener unabweisbaren Selbstqual, das sich unwillkürlich einstellt mit dem Gedanken an eigene Schuld — und das sind ja die Gewissensbisse — wird auch als Reue bezeichnet. Doch R e u e sagt mehr als das. Jenes Gefühl wird zwar je nach dem Grade der sensiblen Erregbarkeit in höherem oder geringerem Maße mit der Reue verbunden sein und schließt auch schon eine gewisse Rücknahme der schlechten That in sich, doch mehr als Leiden denn als Thätigkeit, mehr als Forderung denn als Erfüllung. Die förmliche, willensstarke Zurücknahme der That als einer schlechten That ist erst die eigentliche und wahre Reue. Sobald

die Seele mit Erkenntnis und aus Erkenntnis des Verstandes sich erhebt zu dem Wunsche: O hätte ich doch diese schlechte That nicht begangen, ist die Reue vorhanden. Sie schließt damit zugleich den Vorsatz ein, in Zukunft die Handlung zu unterlassen.

Sowohl in psychologischer wie in ethischer Beziehung ist die Reue wertvoller als die Gewissensbisse. Gewissensbisse sind Anmutungen der Seele, die sich auch dem gewöhnlichen Denken so sehr als Wirkungen einer höheren, wenn auch von dem Ich aufgenommenen und in das Ich eingehenden Ursächlichkeit darstellen, daß man sie in der populären Redeweise als die Stimme des rächenden Gottes, die Posaune des Gerichtes, die Rache des warnenden Engels u. s. w. bezeichnet. Der Akt der Reue hingegen erscheint als eigene That. Die Gewissensbisse stellen sich am heftigsten ein unmittelbar nach der That, angesichts der schlimmen Folgen, bei herzlichem Zureden u. s. w. Nach und nach erblassen sie mehr und mehr, und zu einer Zeit, wo die nämliche Versuchung mit den nämlichen Lustgefühlen und sinnlichen Begehrungserregungen auftritt, sind sie meistens schon ganz wirkungslos, wie überhaupt oft ein Gefühl durch das andere entgegengesetzte ganz unterdrückt und außer Wirkung gesetzt wird. Waren sie auch ehemals so stark, daß wir uns im Drange ihrer Bestürmung mit Abscheu von der schlechten That abwenden, im Laufe der Zeit verlieren sie ihre Bedeutung, wenn nicht ihre Existenz. Jener Vorsatz aber, der aus Erkenntnis des Unwertes der Handlung hervorging, bleibt auch bei heftigen sinnlichen Erregungen in Kraft, wenn sie nicht gerade so stark auftreten, daß sie die Verstandesthätigkeit aufheben oder fast auf Null reduzieren. Diese Erscheinung deutet darauf hin, daß für das sittliche Leben der Reue und dem Vorsatz eine höhere Bedeutung zukommen muß als den Gewissensbissen. Der aus der Reue entstandene Vorsatz zeigt sich aber der inneren Beobachtung nicht als ein Gefühl, das uns mit elementarer Gewalt von der schlechten That abwendet und zur guten hintreibt, sondern als eine bestimmte, durch frühere Erkenntnis gerechtfertigte Willensrichtung, welche in der Weise wirkt, daß sie für den Verstand ein Grund zur Wertschätzung der vorgenommenen Handlung wird, worauf dann der thätige Geist in und mit dieser wertschätzenden Erkenntnis die Handlung vollbringt.

Sobald man die geistige Reife hat, daß man den Unterschied zwischen ersten Gefühlserregungen und Willensentscheidungen erfaßt, wird man es nicht mehr über sich gewinnen, solche Regungen zu bereuen, während man es vielleicht in einem Stadium einer geringeren geistigen Reife gethan hätte. Ein vernünftiges Nachdenken zeigt uns nämlich, daß wir nur eine eigene That durch einen eigenen Akt zurück-

nehmen können und zurückzunehmen brauchen. Zum Akte der Reue gehört als notwendige Voraussetzung eigene That. Wäre die Willenshandlung nicht eigene That, sondern das Endresultat der Gefühlserregungen, nicht schuldvolle Unterlassung der auf Grund eines Werturteiles gestaltenden Thätigkeit, so wäre die Reue ein unerklärbares Etwas. Wer den Satz aufstellt: Der Mensch kann nicht anders handeln als er durch seine Triebe bestimmt ist, macht die Reue zu einem psychologischen Rätsel, er müßte sie denn gerade selbst als Folge einer Triebesäußerung auffassen. Allein die innere Beobachtung zeigt eine Verknüpfung des verurteilenden Gewissensaktes, also einer Verstandesthätigkeit, mit dem Akte der Reue, wenn wir ihn psychologisch genau von den Gewissensbissen unterscheiden. Daß die Reue auch einen inneren verschuldeten Unwert des Ich voraussetzt, ist ebenso klar. Innerer verschuldeter Unwert des Ich entsteht aber nicht aus Gefühlsäußerungen, so lange sie bloße Gefühlsäußerungen sind und nicht durch das Ich zu eigener That erhoben werden.

Drittes Kapitel.

Andere Erklärungsversuche.

§ 1.

Feststellung der Resultate der bisherigen Untersuchung.

Wir haben als Resultat unserer bisherigen Untersuchung festgestellt:

Gewissensbisse, Gewissen und Reue setzen *eigene That* voraus. Denn sie treffen das Ich und nicht bloß die That. Eigene That aber kann nur als Gestaltung aus Wertgefühl oder verstandesmäßiger Werterkenntnis gedacht werden. Triebe, Lustgefühle und Unlustgefühle wirkt jedes an sich mechanisch. *Begleitet* sie bloß Wertempfindung und Werturteil, und *wirken* diese nicht in der *ihnen eigenen Art*, so bleibt der Mechanismus der Triebe und Lustgefühle eben ein Mechanismus. Wie ferner jeder Trieb und jedes Gefühl *für sich allein* mechanisch wirkt, so kann auch die Wirksamkeit *einer Komplikation von Trieben* u. s. w. nur mechanisch, ihr Endeffekt oder die Handlung ebenfalls nur naturhaft-notwendig, nicht geistig frei sein. *Durch kein Gefühl wird ein anderes Gefühl über den Mechanismus erhoben.*

Gewissensbisse, verurteilendes Gewissen und Reue setzen einen verschuldeten *inneren Unwert* des Ich voraus. Gefühle aber können an sich dem Ich keinen verschuldeten *inneren* Unwert geben, weil sie in dem Ich wirken und nicht das Ich in ihnen. Das aufsteigende Bewußtsein des Ich, welches sich selbst als Schauplatz der Gefühlsthätigkeit vorfindet, giebt nicht an und für sich der mechanischen Gefühlswirksamkeit den Charakter eigener Thätigkeit. Erst eigene aus Wertgefühl und verstandesmäßiger Werterkenntnis gestaltende Thätigkeiten verleihen einen verschuldeten inneren Wert oder Unwert, weil sie nicht im Ich wirken, sondern das Ich in ihnen und mit und aus ihnen.

Gewissensbisse, verurteilendes Gewissen und Reue setzen ein *Können und Nicht-Können ein So- und ein Anders-*

Können voraus. Denn sie enthalten den Vorwurf, daß man gehandelt hat anstatt nicht zu handeln oder, daß man nicht gehandelt hat anstatt zu handeln oder, daß man so gehandelt hat anstatt anders zu handeln. Dabei wird nicht bloß die Handlung als Effekt, sondern auch die Handlung als Tendenz, das Warum, in Betracht gezogen. War die Werterkenntnis des inneren Gehaltes der Handlung gegeben, so verurteilen jene drei Faktoren die Handlung auch dann, wenn sie zwar im Sinne der Erkenntnis des inneren Wertes, aber aus anderen Rücksichten, vollzogen wurde und nicht auch zugleich aus der Werterkenntnis. Wer eine bestimmte Handlung, die er als Pflicht erkannt hat, zwar vollzieht, aber nicht als pflichtgemäß, sondern z. B. nur aus Furcht vor der Strafe und der öffentlichen Meinung, steht nach dem Urteil des eigenen Gewissens zum mindesten auf einem sehr niedrigen sittlichen Standpunkt. Dieses Urteil wäre nicht berechtigt, wenn ihm jene Erkenntnis nicht die Fähigkeit gab, aus ihr die Handlung zu gestalten. Es sind also vor der Handlung zwei „Können" zu konstatieren. Das eine „Können" offenbart die That; denn es giebt kein Thun ohne ein Thun-Können. Das andere „Können" setzt das Urteil des Gewissens voraus. Der Vorwurf enthält die Überzeugung, daß dieses „Können" nicht bloß objektiv und relativ gegeben ist, d. h. ich hätte gekonnt, wenn dieses oder jenes Gefühl vorhanden oder wenn dieses oder jenes Gefühl stärker gewesen wäre, sondern auch subjektiv und absolut, d. h. ich hätte gekonnt, wenn ich gewollt hätte, ich hätte gekonnt auf Grund des Werturteiles ohne naturhaft wirksame Gefühlsunterstützung und auch gegen die stärkste Gefühlserregung. Freiheit als Selbstbestimmung aus der wertschätzenden Erkenntnis ist die einzige das Gewissen berechtigende Thatsache.

Die Einwände gegen diese Folgerung unterscheiden oft gar nicht und meistens nur sehr ungenau zwischen Gewissensbissen, Gewissen und Reue. Sie sprechen teilweise diesen Faktoren des sittlichen Lebens die Existenzberechtigung ab, teilweise negieren sie nur ihre Eigentümlichkeit und die eigentümlichen Consequenzen.

§ 2.

Leugnung der Existenzberechtigung des Gewissens und der Reue.

Selbst die Verteter der emotionalen Ethik, welche Gefühle und Triebe als Produktionskräfte der ethischen Phänomene erklären, gestehen großenteils[1]) der Vernunft wenigstens eine Sichtung und Sammlung

1) S. b. Jodl a. a. O. S. 224 u. ö.

der ethischen Triebkräfte zu, um so ihr Übergewicht über die egoistischen Triebe zu erklären und zu sichern. Allerdings denken sie sich diese Thätigkeit, da sie die Freiheit leugnen, als eine mechanische, was aber mit der Natur der Vernunft und ihrer Wirksamkeit im Widerspruche steht. Wenn die Vernunft nun gar in negativer Weise wirkt, den sittlichen Faktoren ihre Existenzberechtigung entzieht, indem sie die menschlichen Handlungen als naturnotwendig erkennen soll, wie soll da die notwendige Herrschaft der sittlichen Faktoren gewahrt werden? Man darf sich nicht mit der Hoffnung begnügen, die angebliche naturhafte Wirksamkeit jener Kräfte werde durch die wissenschaftliche Einsicht in die angebliche naturgesetzliche Notwendigkeit der menschlichen Handlungen nicht beeinträchtigt, wie z. B. Oelzeit-Newin es thut („Über sittliche Dispositionen,“ Graz 1892, S. 92). Man darf nicht meinen, die Einsicht ändere eben die behauptete naturgesetzliche Wirksamkeit nicht; denn die Erfahrung beweist das Gegenteil. Die deterministische Ansicht mag schon mit den sittlichen Faktoren rechnen, allein nur so lange als sie den Menschen als sittliches Naturwesen denkt, der sich nicht denkend und wollend über die Einflüsse erheben kann, welche Pflicht, Gewissen, Reue, Erziehung, Strafe, Gesetz u. s. w. auf ihn ausüben. Allein der Mensch ist eben kein Naturwesen und offenbart seine Geistigkeit dadurch, daß er das alles bezweifeln, in Frage stellen, ablehnen und verwerfen kann, wie die Erfahrung beweist. Die egoistischen Triebe äußern ihre Wirksamkeit nicht bloß darin, daß sie zu dem treiben, was Gewissen und Gewissensbisse verurteilen, sondern sie drängen auch zur Negation der Berechtigung dieser Faktoren, um sich selbst freie Bahn zu schaffen. Es wird kaum einen wissenschaftlichen Vertreter der Ethik und der Psychologie geben, der nicht die unbedingte Vollbringung dessen fordert, was wir mit dem Namen „sittlich“ belegen, die schließliche und völlige Herrschaft des Sittlich-Guten in der objektiven Thatsächlichkeit. Damit aber der geforderte Zweck erreicht werde, müssen auch die sittlichen Faktoren in Kraft, Wirksamkeit und Geltung bleiben. Ohne Geltung haben sie keine Kraft und ohne Kraft keine Wirksamkeit. Ohne ihre Wirksamkeit aber giebt es keine Sittlichkeit, nicht allein in subjektivem Sinne, sondern auch objektiv, indem nicht einmal das gewirkt wird, was wir sittlich nennen. Auf Grund der naturgesetzlichen Wirksamkeit aller Triebfedern zum Handeln könnte selbst der schamloseste Egoismus in den abschreckendsten Formen vor dem Forum des eigenen Innern sich rechtfertigen.

Rée[1]), der die Willensfreiheit als Illusion erklärt, ist der Ansicht,

1) Rée, Illusion der Willensfreiheit, Berlin 1885, S. 35 f.

ohne Freiheit gäbe es allerdings kein Schuldbewußtsein. Das Schuldbewußtsein müsse eigentlich wie ein „Spuck“ vor dem Zauberwort „Wirkung“ verschwinden. Da er die Erfahrung gemacht hat, daß niemand die Gewissensvorwürfe ganz unterdrücken kann, selbst der Determinist nicht, der doch die „Einbildung“ der Willensfreiheit überwunden hat, so nimmt er zu der Festigkeit der Denkgewohnheit seine Zuflucht. Nach ihm dringt z. B. schon in das Bewußtsein des Kindes der Tadel als Nebenbedeutung der Worte Mord, Diebstahl, Rachsucht u. s. w.; daher scheint ihm der Tadel ein Bestandteil jener Thaten zu sein. Wenn nun in einem späteren Zeitpunkt von irgend woher die Einsicht kommt, daß alle Handlungen „Wirkungen“ sind und daher nicht als Schuld zugerechnet werden können, so ist die Denkgewohnheit, etwas als Schuld sich zuzurechnen, zu stark, und die Denkschwierigkeit, es ohne jenes Urteil vorzustellen, zu groß. Das Urteil bleibt deswegen in Kraft trotz der Einsicht in seine unberechtigte Existenz. Doch wird es wiederholten Anstrengungen gelingen, endlich die „Gefühlsassociationen“ zwischen Handlung und Urteil zu sprengen. Man wird es sich abgewöhnen, irgend eine Handlung sich als Schuld zuzurechnen. Münsterberg erklärt die Sache ebenso, nur mit anderen Worten (Entstehung der Sittlichkeit, 1889, S. 72, 73, 84, 89).

Während die meisten[1]) Deterministen sich bemühen, die Berechtigung des Schuldbewußtseins u. s. w. auch bei Einsicht in die Unfreiheit aufrecht zu erhalten, manche sogar die Freiheit deswegen leugnen, weil sie in Mißverständnis des Freiheitsbegriffes eine Unvereinbarkeit der Freiheit mit jenen Faktoren feststellen zu müssen glauben[2]), verzichtet also Rée auf die Wirksamkeit jener Erscheinungen des sittlichen Lebens. Er ist wenigstens folgestreng. Vielfach[3]) wird von deterministischer Seite das Zugeständnis gemacht, man müsse den Begriffen „Schuld“ und „Verantwortlichkeit“ ein Recht lassen als „socialen und religiösen Begriffen“, wenn sie auch psychologisch nicht berechtigt sind. So meint z. B. Förster[4]) (a. a. O. S. 37), die Zurechnung sei „nichts anderes als die Reaktion der Gesellschaft auf

---

1) S. z. B. Hartmann, Phänom. S. 459; s. ferner bei Cathrein, Moralphilosophie, Freib. 1890, Anm. 2.

2) Volkmann, Psychologie, 4. Aufl., 1894, II, S. 519, § 156, Anm.

3) Ziehen, Physiol. Psychologie, 4. Aufl. Jena 1898. S. 247.

4) Förster sucht nur die äußere Verantwortlichkeit zu rechtfertigen ohne die innere; ja die innere zu erklären aus der äußeren, während doch die äußere ohne die innere und deren Berechtigung kein Recht hat. Überhaupt ist die ganze Arbeit recht oberflächlich.

die Handlungsweise ihrer Mitglieder." Indem jeder das „gesellschaftliche Sollen" in sich aufnimmt, „fängt er an, sich für seine Handlungen verantwortlich zu fühlen" und die Idee der Verantwortlichkeit wird nachher für ihn naturhaft wirkender Grund zum sittlichen Handeln. „Darin liegt die tiefste Rechtfertigung des Verantwortlichmachens" (S. 51). Psychologisch ist damit die Verantwortlichkeit als innere weder erklärt noch gerechtfertigt. Ohne eine psychologisch und innerlich gerechtfertigte Verantwortlichkeit darf man keine „soziale" Verantwortlichkeit annehmen. Das ist die offenbarste Inkonsequenz. Allein sie zeigt, für wie unbedingt notwendig jene Begriffe gehalten werden. Rée verdient zwar diesen gegenüber die Anerkennung der Folgestrenge, aber den Vorwurf, daß er Begriffe beseitigt, die unerläßlich sind zu einer sittlichen Lebensführung, zur Vollbringung dessen, was den Menschen so wie nichts anderes zum Menschen macht.

Die Ausführung Rée's enthält auch das Zugeständnis, daß der Mensch trotz der behaupteten naturgesetzlichen (Wirksamkeit) Bestimmung nach allen Richtungen hin über die (im Sinne Rée's sogenannten) sittlichen Faktoren denkend und wollend sich erheben kann. Wird das Wort „Schuldbewußtsein" wie ein „Spuck vor dem Zauberwort Wirkung" verschwinden müssen, so wird es auch das Wort „Pflicht". Wer einem solchen Radikalismus das Wort redet, wird kaum die wissenschaftlichen Probleme der Ethik und Psychologie befriedigend zu würdigen vermögen. Fordern doch auch viele Deterministen[1]), man müsse und könne das „Gebot der Pflicht" sich vor Augen halten, damit man durch es determiniert werde zur Vollbringung dessen, was „zum Heile aller dient." Dabei vergessen sie freilich, daß das Gebot der Pflicht als unmittelbare Folgerung aus der Wertschätzung des inneren Gehaltes des Pflichtgemäßen uns nicht determiniert, sondern eine Selbstdetermination auf Grund des erkannten inneren Wertes von uns fordert und erwartet; dabei vergessen sie ferner, daß die Erfahrung sowohl eine praktische wie auch eine wissenschaftliche Negation des Pflichtbegriffs aufweist.

Außer einer überaus bedenklichen Folgestrenge, die sich auch gegen die Voraussetzungen als bedenklich wendet, spricht gegen Rée noch Anderes. Wenn er glaubt, nur vom naturhaften Determinismus würden die Handlungen als „Wirkungen" festgestellt, so schiebt er dem rechten Indeterminismus, der genauer als Selbstdeterminismus bezeichnet werden muß, den Begriff der Ursachlosigkeit des freien Willensaktes zu. Nicht Ursachlosigkeit, sondern Selbst-

1) Vgl. z. B. Philos. Jahrb. d. Görresgesellschaft, 1890, S. 186 f.

ursächlichkeit lehrt der wahre Indeterminismus, der nur deshalb diesen Namen trägt, weil er die naturhafte, die mechanische Determination negiert. Selbsturſächlichkeit, Selbstbestimmung ist eben auch eine Ursächlichkeit.

I. Der naturhafte Determinismus lehrt eine mechanische Wirksamkeit der Triebe und Gefühle. So weit er die Wirksamkeit der Werturteile anerkennt, ist diese bloß indirekt, indem sich mit der Wertschätzung, ebenfalls mechanisch, Gefühle verbinden, die dann ihrerseits den Willensact mechanisch herbeiführen. So ist der Willensakt zwar Wirkung, aber nur mechanisch-notwendige nicht geistig-freie Wirkung (Rée, Wundt, Ziehen, Ziegler, Paulsen, Hartmann, Schopenhauer, Schneider, Oelzeit-Newin u. v. a.).

II. Der negative Indeterminismus, der von manchen (Kant, Lotze) ganz und offen, von anderen, vielleicht gegen ihren Willen, versteckt und teilweise vertreten wird, lehrt eine Ursachlosigkeit des freien Willensaktes. Er nimmt, wie Ziegler (Sittl. Sein u. Sittl. Werden, Straßb. 1890, S. 65) gut bemerkt, „ein Handeln ohne, ja gegen alle Motive an, also ein Handeln ohne Ursache, und behauptet, daß die Entscheidung über alle Motive hinweg schließlich durch das X des freien Willens souverän und grundlos getroffen werde.“ Auch viele von denen, die sich ausdrücklich gegen den Vorwurf verwahren, als lehrten sie eine Ursachlosigkeit des freien Willensaktes, werden doch den Anforderungen des Kausalitätsgesetzes nicht völlig gerecht. Sie nehmen eine Anregung der ruhenden Potenz des Willens nach verschiedenen Richtungen durch die Motive an; der Wille so angeregt und in Thätigkeit versetzt, ergänzt dann die eine oder die andere Anregung zum Akt, ganz wie es ihm beliebt. Ist das nicht auch souveränes Belieben? Warum will er denn das und nicht jenes? Die Anregung ist doch zu beiden da. Es erscheint in dieser Fassung der Wille gewissermaßen als handelnde Person oder als blinde Naturgewalt (potentia caeca), die wie ein deus ex machina nach einer Seite hervorbricht, wenn ihr nach zwei Seiten ist vorangeleuchtet worden. Das Wollen ist nicht Erkenntnisgegenstand des Vorstellungsvermögens, sondern nur Gegenstand der geistigen Erkenntnis und die rechte Auffassung von ihm ist in Gefahr, wenn, wie in dieser Darstellung, das Vorstellungsvermögen eine zu große Rolle spielt. Das Denken wird ferner zu sehr von dem Wollen, das Motiv zu sehr von dem Willen getrennt. Es muß mehr die lebendige Einheit von Denken und Wollen betont werden.

III. Diese lebendige Einheit von Denken und Wollen betont der positive Indeterminismus oder, genauer gesagt, die Selbstbestimmungstheorie, welche dem Wortlaute nach von vielen, der Sache nach von wenigen vertreten wird (Schell a. a. O. über die Willensfreiheit; vgl. Bd. II, S. 580, 581 al. 3, 583). In und mit der sachlichen Würdigung wird das Wollen zu einer thätigen lebendigen Kraft, die sich selbst beherrscht und sich selbst bestimmt und die herrschgewaltig allen äußeren und inneren naturhaften Regungen entgegenzutreten vermag. Was aus dieser Kraft hervorgeht ist so gut, ja noch in höherem Sinne Wirkung als das, was aus mechanischen Kräften erfolgt. Wer diese Art von Ursächlichkeit leugnet, kann es nur thun aus Vorurteil für die mechanische Succession als einzige Form des verständlichen Werdens und Seins (vgl. zu II und III oben: Freiheit und Causalitätsgesetz).

Bei der Einsicht in eine fremde Determination sollte allerdings das Schuldbewußtsein wie ein „Spuck“ vor dem Zauberwort „Wir-

kung" verschwinden, nicht aber bei der Einsicht in Selbstbestimmung, Selbstdetermination.

Rée nimmt eine Möglichkeit der völligen Unterdrückung des Gewissens an. Wir können uns gegen diese Ansicht nicht darauf berufen, daß es ja unmöglich scheint, sich des Schuldbewußtseins zu entschlagen, daß der Wurm des Gewissens nicht stirbt, daß also auch seine psychologische Voraussetzung, die Freiheit, Thatsache sein muß. Denn oft bleiben auch falsche Denkgewohnheiten in Kraft, entweder, weil sie die gegenteilige Einsicht unmöglich oder mindestens sehr schwierig machen, oder weil sie bei einer nicht ganz bestimmten und klaren gegenteiligen Einsicht mit Leichtigkeit ihr durch die Gewohnheit erlangtes Übergewicht zur Geltung bringen. Man hat auch von wissenschaftlicher Seite die Ansicht geäußert, Freiheit oder Unfreiheit seien nicht so klar zu beweisen, daß es gegen die Gründe der einen Ansicht keine Gründe der anderen mehr gebe[1]). Statt einer dogmatischen Verneinung der Freiheit, wie sie lange Zeit üblich war, macht sich doch auch in der antikirchlichen Philosophie mehr und mehr wenigstens die gemäßigte Ansicht geltend, man könne für und gegen die Freiheit Gründe vorbringen. Wenn demnach eine bestimmte Überzeugung sehr schwierig ist, die populäre Denkweise aber für die Freiheit sich entscheidet, so ließe sich wohl die Fortdauer jener Denkgewohnheit zur Genüge erklären, ohne daß durch sie die Freiheit hinreichend verbürgt wäre. Allein es bleibt immerhin unerklärlich, wie auch ein mittelmäßig verständiger Mensch leicht dazu gebracht werden kann, unwillkürliche Regungen sich nicht mehr als Schuld zuzurechnen, während er es früher gethan hatte, wie dagegen eine Ablehnung der Zurechnung überhaupt unerreichbar ist, auch wenn man sich einredet, der Wille sei nicht frei. Es wäre ferner von Rée der Beweis zu erbringen, daß es möglich war, durch Erziehung u. s. w. ohne die nötigen psychologischen Voraussetzungen eine Verknüpfung zwischen That und Schuldbewußtsein herzustellen.

Eine naturhafte Determination durch Gründe, wie Rée (S. 5 ff.) sie annimmt, müßte bei genauerer Sichtung und bei klarerer Übersicht über die Gesamtheit der Gründe, bei bestimmterer Einsicht in ihren Wert an innerer Wahrnehmbarkeit zunehmen und mit der bestimmten Wahrnehmung die Verantwortlichkeitsidee zerstören; allein die Erfahrung beweist das Gegenteil. Je klarer die Einsicht in die Gründe

---

1) Vgl. Kuno Fischer, Gesch. der Neuer. Phil., Mannheim 1860, Bd. IV, T. 2, S. 127; Volkmann, Psychologie a. a. O. S. 519 f; Eucken, Grundbegriffe (vgl. über die Freiheit).

unseres Handelns, desto bestimmter rechnen wir uns die Handlung zu. Je klarer wir nämlich unterscheiden, desto bestimmter drängt sich uns die Erkenntnis auf, daß die Gründe uns nicht determinieren, sondern eine Selbstbestimmung in ihrem Sinne erwarten. Freilich giebt es kein freies Handeln ohne Gründe, was nur als Willkür bezeichnet werden könnte; aber die Gründe treiben nicht, sondern erwarten eine aus und mit ihnen gestaltende Thätigkeit, und sie stellen ihre Forderung um so bestimmter, je klarer und voller sie sich unserer Erkenntnis darbieten.

Zugleich zeigt sich in der Begründung, soweit sie nicht selbst wieder mit Freiheit erzeugt oder gefunden ist, sondern so weit sie naturhaft von innen oder von außen gegeben ist, die menschliche Freiheit als die beschränkte Freiheit des Geschöpfes, die im Bannkreis einer beschränkten und ihrem ersten Ursprung nach fremden Erkenntnis sich bewegt, aber auch nur so weit verantwortlich ist, als die betreffende Erkenntnis unmittelbar oder mittelbar gegeben und erreichbar war.

§ 3.

Verteidigung der Berechtigung des Gewissens, der Reue u. s. w., auch bei Voraussetzung der Unfreiheit.

I.

Das Gewissen gegründet auf die Freiheit als Illusion (Rée).

Der Schwierigkeit, die Gewissensbisse, das Schuldbewußtsein, die Reue u. s. w. auch mit Unfreiheit zu vereinigen, hoffen viele dadurch zu entgehen, daß sie eine Fortdauer des Freiheits**bewußtseins** behaupten, auch bei der vernünftigen Einsicht in die angebliche strenge Herrschaft des Causalitätsgesetzes in dem Sinne, daß alles aus gegebenen Ursachen mit naturhafter Notwendigkeit folgt. Rée (a. a. O. § 2) nimmt die „sittliche Zurechnung“ und „das in ihr begründete Verhalten der Menschen zu einander“ als eine Folge der „Illusion der Willensfreiheit“ an. Er gesteht zu, daß die Erkenntnis der Willensunfreiheit eine wesentliche Änderung in diesem Punkte herbeiführen würde; aber in einem gewissen Widerspruche mit seinen oben gegebenen Ausführungen nimmt er seine Zuflucht zu dem Gedanken, daß die Illusion fortdauern wird, weil die Einsicht in die Willensunfreiheit sehr schwierig ist. Allein damit wird nicht im Entferntesten die **prinzipielle** Schwierigkeit beseitigt. Allgemeine Er-

scheinungen im sittlichen Leben und notwendige Forderungen einer sittlichen Lebensführung mit Illusionen als unerläßlichen Voraussetzungen in Verbindung bringen, kann nicht Aufgabe einer wahren Wissenschaft sein. Ferner müßte die Illusion selber erklärt werden! Wie soll sie in einer Welt rein mechanischer Verknüpfung überhaupt auftauchen können? Die Wahrheit darf keine Welträtsel schaffen, sondern muß sie enträtseln oder wenigstens ihre Lösung in Aussicht stellen. Harmonie, nicht Dissonanz der Thatsachen ist der innerste Grundzug der wahren Erkenntnis.

II.

Das Gewissen als Trieb (Wundt).

Andere nehmen die Sache nicht so leicht wie Rée und rechnen mit dem Gewissen als mit einem Faktor, der für Ethik und Psychologie bedeutungsvoll ist. Wundt[1]), an Gründlichkeit und Wissenschaftlichkeit Rée weit überlegen, ist der Ansicht, daß von „der Willensfreiheit allein unmittelbar die Eigenschaften abhängig sind", welche unsere „Selbstbeurteilung unterscheiden von der Beurteilung anderer von uns unabhängiger Thatsachen". Als einen wesentlichen Unterschied konstatiert er zunächst die Erscheinung, daß die Selbstbeurteilung in erster Linie nicht auf den Effekt der Handlung, sondern auf die Ursachen sich richtet, also auf die Motive, welche es bestimmen, und den Charakter, der sich für jene empfänglich zeigt. Freilich hebt er diese mit unserer Auffassung scheinbar übereinstimmende Ansicht durch zwei Momente wieder auf. Er nennt nämlich das Gewissen auch Trieb. Das Werturteil im Gewissen soll mehr begleitend und den Trieb konstatierend wirksam sein als selbständig und durch seinen Inhalt. Sodann leugnet er überhaupt den unmittelbaren, nicht durch Gefühle, welche mechanisch wirken, vermittelten Zusammenhang zwischen geistiger Erkenntnis und Handlung.

Wir stimmen Wundt vollständig bei, wenn er glaubt, daß es ein Gewissen nicht giebt, welches außerhalb der einzelnen Akte etwa als ein Separatvermögen der menschlichen Seele zukäme. Aber wenn er so unbedingt den Satz aufstellt: „Der[2]) einzelne Gewissensakt kann Gefühl, Affekt, Trieb, Urteil sein," so ist er keineswegs über alle Anfechtbarkeit erhaben. Trieb, Äußerung des Instinktes ist das Gewissen niemals. Denn der Instinkt richtet sich nur auf die Erhaltung

---

1) Ethik, Stuttgart 1886, S. 413.
2) A. a. O. S. 414.

des Individuums und der Art. Der Trieb erhebt sich in keiner Weise über das Niveau des bloß Physischen, d. h. der Succession von Folgezuständen. Gefühl ist das Gewissen allerdings zunächst, aber Wertgefühl und einsichtige Neigung zum Urteil und als solches giebt es den Stoff zum Gewissen als Urteil, wie das Pflichtgefühl den Stoff giebt, den das Denken in Pflichtbewußtsein übersetzt. Triebe und sinnliche Affekte können sich mit dem Gewissen verbinden, sind aber nie das Gewissen selbst. Man redet nie von dem Gewissen eines Tieres im eigentlichen Sinne. Mag auch bei dem Tier die Vorstellung einer Unlust, die sich infolge der (sinnlichen) Erfahrung mit irgend einem Thun verbindet, ein Gefühl des Unbehagens, der Furcht hervorrufen, mag dieses Gefühl auch so stark sein, daß z. B. ein Hund vor dem bloßen Anblick seines Herrn flüchtet, niemals wird man das Wort Gewissen in demselben Sinne gebrauchen, in dem es bei einem vernünftigen Menschen gebraucht wird. Ähnliches findet sich bei dem Kinde, ehe es zum hinlänglichen Gebrauch der höheren Erkenntnis gelangt ist. Unlust, Unbehagen, Angst und Furcht regen sich auch bei ihm nach gewissen Handlungen, mit denen sich vorher infolge äußerer Eingriffe von fremder Seite Unlust verbunden hatte. Bevor aber der Gebrauch der geistigen Erkenntnis gegeben ist, findet der Begriff „Gewissen" im eigentlichen Sinne keine Anwendung. Es scheint also doch, daß der Gewissensakt seinem Wesen nach geistiges Wertgefühl und Urteil ist. Die „gekünstelte [1]) Theorie des Syllogismus practicus der Scholastik und der Wolffschen Schule, wonach der Gewissensakt ein Schluß ist, dessen Obersatz die sittliche Norm und dessen Untersatz die concrete Handlung bilden soll", erscheint nicht mehr gekünstelt, sobald man den Grund des im Gewissensakte enthaltenen Urteiles sucht. Macht uns denn der verurteilende Gewissensakt keinen Unwert zum Vorwurf? Wenn er das aber thut, fragt man denn nicht darnach, warum uns die betreffende Handlung einen Unwert verleiht? Die Anerkennung der Berechtigung des verurteilenden Gewissensaktes schließt immer, wenn auch nicht immer in voller Klarheit und Bestimmtheit, die Anerkennung eines Sollens ein, das zu dem Wollen im Gegensatz steht. Was ist das anders als ein Urteil über das Verhältnis der Norm zur konkreten Handlung? Wenn auch erst die Reflexion über den Akt des Gewissens diese Thatsachen vollständig klärt, so ist damit nicht gesagt, daß sie nicht vorher schon vorhanden waren. Man darf keineswegs behaupten, daß die Theorie des „Syllo-

1) Wundt a. a. O. S. 414.

gismus practicus" eine nachträgliche Reflexion über den Gegenstand in den Gegenstand selbst verwandelt[1]).

Es ist wichtig, den Charakter des Gewissens als eines Urteiles zu wahren[2]). Da nämlich das Gewissen selbst als Faktor des sittlichen Handelns auch insofern auftritt, als es im Wiederholungsfall Anlaß zum Anders-Handeln wird, so würde das Gewissen als Trieb das Thun über die Sphäre des Naturhaften nicht erheben. Sobald es aber als ein Wertgefühl oder Werturteil erscheint und als solches die Entscheidnng herbeiführt, liegt ein Handeln aus Werterkenntnis, also Selbstthätigkeit vor. Denn das wird ja allgemein zugestanden, daß die Werterkenntnis ihrer Natur nach und namentlich im Gegensatz zu der Allgewalt der Triebe, der Lust- und Unlustgefühle den Willen nicht in naturhafter Weise determinirt. Wird ein unmittelbarer Zusammenhang der Willenshandlung mit der Wertschätzung angenommen, so kann er nur als ein selbstthätiges Gestalten aus Werterkenntnis gedacht werden, als Freiheit. Es ist merkwürdig, wie selbst Wundt, der die Freiheit dem Namen nach verteidigt, nur einen Zusammenhang zwischen impulsiven Gefühlen und Handlung annimmt. „Alle Motive sind impulsiv: jedes für sich allein würde als unwiderstehlicher Trieb wirken; mehrere zusammen bilden daher die Triebkräfte, die gegen einander wirkend das Wollen so bestimmen, daß es den vorherrschenden Motiven folgt" (a. a. O.). Doch das heißt nicht mehr und nicht weniger als die Freiheit, die man dem Begriff nach verteidigt, der Sache nach leugnen. Wenn jeder Trieb für sich unwiderstehlich wirkt — und das ist doch nicht Freiheit — wie soll denn Freiheit aus einer Komplikation für sich unwiderstehlicher Triebe resultieren? Was erzielt wird, ist nur Aufhalten der einen Triebkraft durch eine entgegengesetzte andere und schließlicher Sieg der stärkeren. Allerdings macht Wundt wieder eine Einschränkung durch die Annahme imperativer Motive, die zwar auch impulsiv sind, aber sich gleichzeitig mit der Vorstellung verbinden, „daß sie allen anderen bloß impulsiven Motiven vorgezogen werden müssen[3])." Jetzt fragt es sich: Wie wirkt diese Vorstellung, wenn sie selbst nicht den Charakter des Impulses, sondern des Imperatives giebt? Wenn

1) A. a. O. S. 414.

2) Aber deshalb braucht es nicht aus einer Schlußfolgerung zu stammen! Das Wertgefühl scheint dessen ursprüngliche Veranlassung zu sein. Es ist ein vernünftiges Werturteil, weil das Gefühl nicht blinder Trieb, sondern Wertgefühl ist.

3) Das sind eben Wertgefühle mit dem Sollen. Wertgefühl und Selbstbestimmung sind wechselseitig zusammengehörig.

sie nicht impulsiv wirkt, muß sie doch wohl in anderer Weise wirken. Wundt glaubt der Sachlage dadurch zu genügen, daß er dieser Vorstellung die Rolle zuteilt, den Kampf der impulsiven und imperativen Motive mit eigentümlichen Affekten zu begleiten, welche ihrerseits die imperativen Motive verstärken und sehr häufig einen Sieg der letzteren auch in solchen Fällen herbeiführen, wo der Gefühlswert der Motive hierzu nicht ausreichen würde.

Diese Vorstellung verbunden mit diesen Affekten nennt er Gewissen und zwar insofern sie der Handlung vorausgehen oder sie mindestens begleiten müssen, um jene Wirkung herbeizuführen, das gesetzgebende und das antreibende, insofern sie der That folgen, das richtende Gewissen. Allein die innere Verantwortlichkeit, deren Ausdruck das richtende Gewissen ist, wird folgestreng dadurch vollständig beseitigt. Dem Verstande ist es nicht genug, wenn er das Vorhandensein des richtenden Gewissens konstatiert, er fragt auch nach seiner Berechtigung. Wenn, wie Wundt ausdrücklich behauptet (a. a. O. S. 437), der Mensch immer nur nach unmittelbar treibenden Gefühlen handelt, so liegt keine Selbstthätigkeit vor. Er unterscheidet allerdings zwischen Wahrnehmungsmotiven (Gefühlsmotiven), Verstandesmotiven und Vernunftmotiven, gesteht auch zu, daß es eine Vorstellung idealer Zwecke des sittlichen Strebens giebt, die unter Umständen wirksam ist, aber er nimmt keine unmittelbare Gestaltung aus der Vorstellung dieser idealen Zwecke an oder, wie wir sagen würden, aus einer Erkenntnis des inneren Wertes, sondern er läßt aus den Vorstellungen die Gefühle mechanisch hervorgehen und aus den Gefühlen mechanisch die Handlung. „Selbstverständlich," meint er (S. 446), „können auch die entwickelten Vernunftmotive — damit meint er die Erkenntnis eines idealen, eines inneren Wertes — nie anders als in Gestalt von Gefühlen bei den Willenshandlungen wirksam werden." Die ganze passive Stellung der Vernunft, wie sie auch Wundt statuiert, wird von Jodl[1]) als ein Grundirrtum der antirationalistischen Ethik bezeichnet. Ganz abgesehen davon, daß unser Innenleben ein Handeln aus Werterkenntnis ohne unterstützende Triebe, Lustgefühle, leidenschaftliche Erregungen aufweist, ganz abgesehen davon, daß die selbstischen Triebe an Stärke und unmittelbarer Vehemenz die aus der Vorstellung idealer Zwecke hervorgehenden Gefühle und Affekte weit übertreffen, ein endlicher Sieg des Sittlichen also unerreichbar scheint, ganz abgesehen davon endlich, daß die Erweckung von Gefühlen durch die höhere Einsicht psychologisch nicht weniger merkwürdig ist als selbst-

1) A. a. O. S. 126.

gestaltende Thätigkeit auf Grund der Erkenntnis des idealen Wertes, ganz abgesehen von alledem, ist und bleibt unter den von Wundt angenommenen psychologischen Thatsachen das Schuldbewußtsein, die Zurechnung als Schuld, ein Rätsel: Es tritt die Erkenntnis eines inneren Wertes auf mit der unbedingten Forderung der thätigen Erfüllung aus ihr und in ihr. Ist diese aber an die Existenz bezw. naturhafte Hervorrufung von Gefühlen oder Affekten gebunden, so kann jene Forderung nicht unbedingt, sondern nur bedingt auftreten. Sobald sie aber bedingt ist, ist das Schuldbewußtsein nicht möglich. Die Existenz und Stärke der zum Handeln notwendigen Gefühle ist abhängig von der naturhaft gegebenen und durch äußere Einflüsse vermehrten oder verminderten Anlagen zu ihnen. Sobald also Vernunftmotive zum Handeln unserem Geiste sich darstellen, können sie nur dann eine That in ihrem Sinne mit Erfolg fordern, wenn die geforderte Anlage vorhanden ist. Da aber die Anlage selbst naturhaft gegeben und ausgebildet ist, so ist ein Mißerfolg nur Ungunst des Schicksals, nicht Mißbrauch der Freiheit. Ein Schuldbewußtsein ist demnach vor dem Forum der Vernunft nicht aufrecht zu erhalten. Es ist doch Thatsache, daß eine Entscheidung im Sinne der Vernunftmotive oft nicht stattfindet. Der Grund ist nach Wundt die subjektive und psychologische Unmöglichkeit aus Mangel der nötigen Gefühlsanlage. Dieser Mangel kann unter Wundt's Voraussetzungen nicht als Schuld zugerechnet werden, da er selbst, auch wenn wir bereits eine Entwicklung der Anlage voraussetzen, seine Ursache wieder in einem Mangel der Gefühlsanlage hat. Die ganze Entfaltung und Ausgestaltung des sogenannten sittlichen Handelns, sowie auch seine Unterlassung wäre demnach in letzter Linie voll und ganz auf die von Natur aus gegebene Anlage zurückzuführen. Der Begriff „Schuld" ist ein unverständlicher Denkirrtum, das Schuldbewußtsein eine Selbsttäuschung. Freilich wird es unter Voraussetzung der sittlichen Zurechnung von Seiten der Gesellschaft immer wünschenswert bleiben, im Besitze einer Gefühlsanlage zu sein, aus der sogenanntes sittliches Handeln hervorgeht, freilich wird ihr Mangel bitter empfunden werden, aber das alles sagt viel weniger als das, was sich ausdrückt in den Begriffen Verdienst und Schuld.

In dem Begriffe Schuld ist nicht bloß die Meinung enthalten, es sei wünschenswert und nützlich, und unter anderen Umständen möglich, das Gegenteil von dem zu thun, was geschehen ist, sondern auch, daß die Vollbringung des Gegenteiles unter all den obwaltenden Umständen eine gerechte Forderung war. Das Schuldbewußtsein ist nicht nur ein Ausdruck des Bedauerns darüber, daß dies oder jenes

geschehen ist und nicht sein Gegenteil, sondern es schließt auch einen unbedingten Vorwurf in sich ein. Es setzt nicht nur eine objektiv-ethische, sondern auch eine subjektiv-psychologische, nicht eine relative, sondern eine absolute Möglichkeit voraus.

Wenn freilich das Schuldbewußtsein ein naturhafter Trieb wäre, ein naturhaftes Gefühl, das durch keine Verstandesüberlegung außer Kraft gesetzt wird, dann allerdings wäre es immerhin objektiv-ethisch wertvoll, wenn auch subjektiv-psychologisch ungerechtfertigt. Aber selbst dann widerspräche es einer vernünftigen Natureinrichtung. Es ist nicht mehr und nicht weniger als eine Verneinung der Vernünftigkeit und Weisheit des Weltgrundes, wenn man annimmt, seine Zwecke könnten nur auf der Grundlage einer Selbsttäuschung des einzelnen Subjektes erreicht werden.

Doch das Schuldbewußtsein und die Verantwortlichkeitsidee sind nicht einmal dem wirkungskräftigen Bereiche der Vernunft entzogen, selbst wenn wir den Fall setzen, sie seien naturhafte Gefühle. Immer und immer wieder legt sich der Verstand die Frage nach der Berechtigung dieser Faktoren vor, sowohl in objektiver Hinsicht (indem er über die Existenz einer unendlich vollkommenen, richtenden Persönlichkeit nachdenkt, welche durch das Bewußtsein einer vor den Menschen verborgenen Schuld vorausgesetzt wird, indem er ferner nach dem Rechte der Gesellschaft fragt, ihn zur Verantwortung zu ziehen), wie auch in subjektiver Hinsicht, indem er prüft, ob die eigenen inneren Thatsachen eine Beurteilung zulassen, wie sie im Gewissen stattfindet. Die Erfahrung beweist die Möglichkeit der Verneinung beider Fragen. Ob die Erfahrung auch die Unterdrückung des Gewissensurteiles und der Gewissenstriebe auf Grund dieser Negation aufweist, läßt sich nicht so genau feststellen, weil nur das eigene Ich darüber Aufschluß giebt. Immerhin läßt sich vom Standpunkte Wundt's aus und überhaupt vom Standpunkte der ganzen gemäßigten emotionalen Schule aus die Möglichkeit der Abweisung jener Faktoren nicht bestreiten. So gut ein Verstandesurteil vorhandene Gefühle verstärkt oder neue hervorruft, wie Wundt annimmt, so gut kann es auch vorhandene Gefühle schwächen oder beseitigen. Ist also das Gewissen — posito non dato — nichts mehr als ein naturhaftes Gefühl, so wird es nichts destoweniger durch die bestimmte und klare Erkenntnis seiner unberechtigten Existenz seinen Untergang finden.

III.

Baumann über die inhaltliche Wertschätzung.

Baumann[1]) teilt in ähnlicher Weise wie Wundt der inhaltlichen Wertschätzung in Bezug auf das Wollen nur eine untergeordnete Rolle zu. „Ein Vorgang, wo auf Vorstellung und Wertschätzung geistige oder geistig-leibliche Thätigkeit eintritt, nennen wir Wille und willkürliche Handlung; sie hat aber nicht mit Erfolg statt, wo nicht unwillkürliche Bethätigung voraufging.“ Die Theorie, wonach aus der inhaltlichen Wertschätzung durch Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung die Handlung gestaltet wird, also die Freiheitstheorie, nennt er eine falsche. Er bezeichnet sie als „eine Abstraktion aus jenen Fällen, wo auf Vorstellung eines Inhaltes und Wertschätzung desselben Handlung eintritt, weil die organischen und psychischen Elementarereignisse, auf welche Vorstellung und Wertschätzung sich bezieht, vorhergingen und zwar so vorhergingen, daß sich eine feste Verknüpfung zwischen diesen Elementareignissen und den betreffenden Vorstellungen und Wertschätzungen auch rückwärts bildete.“ Alles menschliche Handeln ist demnach naturhaft mechanisch, das Resultat jener „organischen und psychischen Elementarereignisse“, die inhaltliche Wertschätzung ist zunächst wirkungslose Begleiterscheinung, dann aber erweist sie sich insofern wirksam, als sich nach Art der Ideenassoziation mit ihr auch jene „Elementarereignisse“ einstellen, welche zur Handlung führen. Demnach wären auch Gewissen, Schuldbewußtsein u. s. w. zunächst nur T r i e b e, mit denen sich aber nachher ein Verstandesurteil verbindet. Die Gefühle des Mitleides, der Sympathie, überhaupt die sogenannten sozialen Gefühle oder Triebe, wie manche Ethiker sie nennen, wirken demnach so nachhaltig, daß sie, im Falle sie nicht zur That führen, ein Gefühl der Nichtbefriedigung hinterlassen. Das sind die Gewissenstriebe, die Gewissensbisse. Der Verstand überträgt den gefühlten Unwert auf die Handlung oder die Unterlassung der Handlung, und so entsteht das Gewissens u r t e i l. Später geht auch hie und da das Urteil dem Gefühl voraus und mit ihm stellen sich dann die Gefühle ein in ähnlicher Weise, wie sich Idee mit Idee verbindet.

Wenn Gewissensbisse nicht mehr ausdrücken würden als eine

---

1) Über Willens- und Charakterbildung u. s. w., in Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete der pädagogischen Psychologie, herausgegeben von H. Schiller und Th. Ziehen, I. Bd. 3. Hft., Berlin 1897, S. 28 f.

Nichtbefriedigung und wenn das Verstandesurteil nur eine Konstatierung dieser Nichtbefriedigung wäre, dann freilich würden sich Unfreiheit und Gewissensaussprüche mit einander verbinden können. Allein der Gewissenston, wenn wir so sagen dürfen, geht weiter; der Vorwurf und der Tadel für das handelnde Subjekt lassen sich ein für allemal aus dem Ausspruche des richtenden Gewissens nicht eliminieren. Wir können zugestehen, daß es sogenannte soziale Triebe und Gefühle in Form von Lustgefühlen giebt (z. B. Mutterliebe, Kindesliebe), wir können zugestehen, daß ihre Nichtbefriedigung sich in etwas anderer Weise geltend macht als die Nichtbefriedigung der egoistischen Triebe und Gefühle; allein dieser Unterschied ist nicht so groß, daß die Nichtbefriedung hier als bloßes Unbehagen, dort als Gewissensvorwurf sich äußert. Zudem erscheint der Ausspruch des Gewissens oft als reines Urteil, ohne von entsprechenden Gefühlen begleitet zu sein, und führt als solches zu einem bestimmten Vorsatz. Beweisbar ist allerdings diese letzte Behauptung nur aus der Selbstbeobachtung. Wo z. B. das Verbot einer anerkannten Autorität vorliegt, das von uns wissentlich nicht beachtet wurde, wird das eigene Gewissen den Vorwurf und die Strafe der Autoritätspersonen anerkennen, auch wenn gar keine Gefühle sich regen. Und wie oft macht sich das Urteil des Verstandes auch den stärksten egoistischen Gefühlen gegenüber geltend! Wie oft möchte die Gewalt der egoistischen Triebe das Verstandesurteil beseitigen, den Verstand gewissermaßen bethören, aber der ruhig denkende Geist hält sein Urteil aufrecht auch gegenüber der größten elementaren Gewalt der Gefühle und Triebe. Auch andere Thatsachen sprechen für die sachliche Priorität und Überlegenheit des Gewissens-Urteiles gegenüber den Gefühlen, die sich mit ihm verbinden. So z. B. die Beseitigung von Gefühlen durch eine klare Verstandeseinsicht. Wenn die Gewissensbisse auch bei den Vertretern eines naturhaften Determinismus nicht aufhören, kommt dies nur daher, weil die Überzeugung von der Determination nicht klar und fest genug ist. Eine klare, feste und unwandelbare Einsicht würde auch die elementarste Gewalt der Gefühle beseitigen oder wenigstens sich über sie hinwegsetzen. Freilich können wir für diese Thatsachen keinen anderen Beweis führen als den Hinweis auf eine ruhige, vorurteilsfreie Prüfung des eigenen Innern.

IV.

Darwin über das Gewissen.

Mit den angeführten Thatsachen wird im großen und ganzen auch die Darwinsche Erklärung des Gewissens als unrichtig erwiesen. Darwin[1]) unterscheidet zwischen Trieben und Gefühlen, die der Selbsterhaltung dienen, und den sogenannten „Gesellschaftsinstinkten". Jene sind heftiger, diese hingegen nachhaltiger. Wird ein egoistischer Trieb „auf Kosten der stets gegenwärtigen und thätigen Gesellschaftsinstinkte befriedigt," so stellt sich ein Mißbehagen ein, das jeden unbefriedigten Trieb begleitet. „Der Mensch wird dann Gewissensbisse, Reue, Bedauern oder Scham empfinden ..... Er wird sich infolgedessen entschließen, mit mehr oder weniger Kraft, in Zukunft „anders zu handeln. Das ist das Gewissen."

Zunächst ist die Gleichsetzung des Mißbehagens, welches jeden unbefriedigten Trieb begleitet, mit den Gewissensbissen, der Reue, dem Schamgefühl u. s. w. durchaus willkürlich. So gut ein Instinkt und ein naturhaft wirkendes Gefühl zwar ein Wollen, aber nie ein Sollen einleitet, so gut kann sich ein bloßes Mißbehagen über einen unbefriedigten Trieb niemals in jenes eigentümliche Mißbehagen umbilden, das in diesen Faktoren enthalten ist. Wer das leugnet, kennt sein eigenes Innere nicht. Wer sich ganz genau und vorurteilsfrei prüft, wird im Gewissen, im Schuldbewußtsein u. s. w. immer die Voraussetzung der Selbstbestimmung eingeschlossen finden. Ferner ist das sinnlich-empfundene Mißbehagen nicht immer vorhanden in dem, was wir Gewissen nennen. Wie die Verpflichtung an den Willen die gleichen strengen Ansprüche stellt, ob ihr nun ein empfindsames oder ein abgestumpftes Pflichtgefühl antwortet, so hält der Verantwortlichkeitsgedanke und das Schuldbewußtsein seine Vorwürfe und seinen Tadel aufrecht, auch wenn eine Gefühlserregung in ihrem Sinne nicht stattfindet. Wäre endlich der Verstand nur ein unparteiischer Zuschauer auf dem Schauplatze des Gefühlslebens, so blieben die Anschauungen Darwin's ungefährlich für die Entwicklung des Sittlichen in der objektiven Thatsächlichkeit. Aber er ist das keineswegs, wie schon des Öfteren hervorgehoben wurde. Vielmehr prüft er die Berechtigung der Gefühle, ihre psychologischen Voraussetzungen und ergreift je nach dem Resultate dieser Untersuchung Partei für oder gegen die Gefühle und zwar, wie die Erfahrung zeigt, wirkungskräftige Partei, wirkungskräftig allerdings

---

1) Abstammung des Menschen, übers. von Carus, 3. Aufl. Stuttgart 1875. I. S. 127, 147, 162.

nicht in und durch sich selbst, sondern durch das Wollen auf Grund seiner Erkenntnis. Gerade das ist der beste Beweis für die Freiheit als Gestaltung aus Erkenntnis des physischen und ethischen Wertgehaltes einer Handlung, daß der Mensch in einer wirklichen oder vermeintlichen Erkenntnis zur Negation der Berechtigung gewisser innerer Thatsachen, namentlich gewisser Gefühle sich erhebt. Wir erinnern hier an das berechtigte Wort Jodl's [1]): „Wer wollte die zahllosen Schändlichkeiten leugnen, die zu allen Zeiten gegen besseres Fühlen im Namen der Wahrheit und Vernunft durch unverständige Annahmen und Schlüsse herbeigeführt [2]) worden sind," indem wir aber dieselbe Bedeutung der Vernunft auch schlechtem Fühlen gegenüber behaupten. Wir möchten das Zugeständnis Jodl's namentlich für die vielfach behauptete Möglichkeit einer Unterdrückung des Gewissens auf Grund der Erkenntnis der naturhaften Determination in Anspruch nehmen. Sobald dies aber zugegeben wird, kann das Gewissen nicht mehr als etwas Naturhaftes, dem Bereiche einsichtsvoller Thätigkeit Entzogenes aufgefaßt werden und demnach auch das ganze sittliche Leben nicht mehr als Gefühlsmechanismus, sondern als selbstthätige Entfaltung und Gestaltung aus Werterkenntnis.

V.

Höffding, Hartmann und Wundt über die Reue und das Verantwortlichkeitsgefühl.

Höffding [3]) behauptet, es gebe faktisch Menschen, die zwar die Reue kennen, die aber nie das klare Bewußtsein gehabt haben, sie hätten anders handeln können, wenn nicht ihr ganzer Gemütszustand verändert wäre. Daraus zieht er den Schluß, die Reue verdanke ihre Entstehung oft ganz anderen Bedingungen als dem Freiheitsbewußtsein. Desgleichen genügt nach Hartmann [4]) für das Gefühl der inneren sittlichen Verantwortlichkeit das Gefühl der Möglichkeit der Selbstbeherrschung, d. h. die Einsicht, es könnten Triebe da sein, die mich zu einer anderen Handlung als der wirklich vollbrachten treiben. „Das Merkmal der sittlichen Verantwortlichkeit," meint in ähnlicher Weise Wundt [5]), „ist uns überall die Causalität des Charakters. Der Mensch handelt im ethischen Sinne frei, wenn er nur

1) A. a. O. S. 225.

2) Folter, Ketzergerichte, Hexenverbrennungen u. s. w.

3) Ethik, Leipzig 1888, S. 84. — 4) Phänom. S. 459.

5) O. a. O. S. 410.

der inneren Causalität folgt, welche teils durch seine ursprünglichen Anlagen, teils durch die Entwicklung seines Charakters bestimmt ist. Ein Mensch, welcher den augenblicklichen Motiven gegenüber nicht durch diese innere Causalität seiner gesamten geistigen Vergangenheit determiniert wird, handelt nicht frei, sondern er ist ein Spielball der Triebe, die durch jeweils im Bewußtsein anzutreffende Motive erregt werden."

Wenn Höffding unter Gemütszustand die Gesamtheit des Trieb- und Gefühlslebens versteht, so vertritt er die Ansicht, die Reue sei vereinbar mit einer naturhaften Determination. Es ist wohl möglich, daß Menschen über naturhafte Regungen Reue haben, über Folgen einer mechanischen Determination, aber das geschieht aus Mangel der Einsicht in sie und in einem fälschlichen Freiheitsbewußtsein, indem die Thätigkeit der Triebe und Gefühle mit eigener Thätigkeit verwechselt wird. Sobald der reflektirende Verstand klare Einsicht gewonnen hat, verschwindet diese Erscheinung. Nur wenn er sich nicht zu voller Klarheit und Bestimmtheit der Erkenntnis erheben kann, bleibt die alte Denkgewohnheit und mit ihr jene Thatsache in Kraft. Es wird ja keineswegs in Frage gestellt, daß in einzelnen, vielleicht gar in vielen Fällen Unfreiheit und Gewissensvorwürfe u. s. w. zusammenbestehen, sondern nur das wird verneint, daß der scharf denkende Verstand die Berechtigung dieser Coexistenz anerkennt und sie in keiner Weise beeinflußt.

Auch die Einsicht: „Es könnten Triebe da sein, die mich anders bestimmen," wie Hartmann (a. a. O.) annimmt, genügt keineswegs zur Erklärung und Rechtfertigung der inneren Verantwortlichkeit. Die Erkenntnis: „Ich hätte anders handlen können, wenn andere Triebe dagewesen wären," würden nur dann Selbstvorwürfe rechtfertigen, wenn die Existenz dieser Triebe nicht nur objektiv möglich war, sondern auch subjektiv, d. h. wenn es in meiner Macht lag, sie herbeizuführen. Da sie aber nach Hartmann naturhaft gegeben sind und naturhaft hervorgerufen, wie sie auch naturhaft wirken, so ist für eigene Thätigkeit kein Platz. Es würde ja zur Erklärung und Rechtfertigung der Verantwortlichkeitsidee auch eine naturhafte Wirksamkeit der Triebe genügen, wenn nicht auch ihre Existenz naturhaft wäre, sondern der Freiheit unterstände. Allein selbst diejenigen Deterministen, welche Triebe und Gefühle auch aus Verstandeserkenntnis entstehen lassen, lassen sie nicht entstehen auf Grund eigener Thätigkeit in und mit dieser Erkenntnis, sondern sie nehmen eine naturhafte Verbindung der Erkenntnis mit den Trieben an in ähnlicher Weise, wie man eine Verbindung des Triebes mit dem Triebe oder des Gefühles

mit dem Gefühle konstatiert [1]). Soll die Verantwortlichkeitsidee vernünftigerweise eine Rechtfertigung erfahren auch bei Voraussetzung der sachlichen Priorität des Trieb- und Gefühlslebens, so muß der naturhafte Charakter beider irgendwie aufgehoben sein. Da er es niemals ist in ihrer Wirksamkeit [2]), so müßte er es sein in der Art und Weise ihrer Entstehung. Denken wir uns den unmöglichen Fall, daß das Erwachen der Vernunft in dem vorher nur von Trieben und Gefühlen beherrschten Kinde keine andere Änderung im ethischen Leben herbeiführen würde als eine intellektuelle Konstatierung der Existenz gewisser Triebe und Gefühle und eine naturhafte Hervorrufung anderer oder naturhafte Verstärkung und Schwächung bereits vorhandener und daß die Einsicht in diese Thatsachen voll und klar gegeben ist, so bleibt uns die innere Verantwortlichkeit ein Rätsel. Man mag dem höheren Intellekt noch so viel Einfluß auf das Trieb- und Gefühlsleben zugestehen, wenn sein Einfluß nicht anderer Art ist, als der Einfluß des Gefühles auf das Gefühl, wird die Naturhaftigkeit des Handelns vor dem Erwachen der höheren Erkenntnis in keiner Weise geändert und eine wesentlich verschiedene Beurteilung in keiner Weise erklärt und gerechtfertigt. Erst wenn die höhere Erkenntnis, die inhaltliche Wertschätzung, die von nichts anderem als von der Existenz dieser Wertschätzung bedingte, in jeder anderen Beziehung aber absolute Fähigkeit giebt, dem Gefühls- und Triebleben herrschgewaltig entgegenzutreten oder in seine Bahnen einzulenken, kann von der sogenannten ethischen Beurteilung, wie sie im eigenen Gewissen stattfindet, die Rede sein. Das letztere wird uns leichter verständlich, wenn wir weniger an die eigene als an die fremde Beurteilung denken. Stellen wir uns vor, wir seien Zeugen des Überganges eines Menschen aus dem rein sensiblen Leben in das intellektuelle. Alles, was der Mensch vorher that, war von Trieben und Gefühlen herbeigeführt. Eine ethische Beurteilung des Menschen fand nicht statt, wenigstens nicht in dem Sinne, daß wir ihm sittlichen Unwert oder sittlichen Wert beilegten, wenn wir auch von guten und schlechten Anlagen redeten. Nun kommt die Verstandesthätigkeit hinzu, giebt aber dem Menschen (nach Annahme der Deterministen) nicht die Fähigkeit, auf Grund dieser Erkenntnis selbstthätig und thatkräftig in das Trieb- und Gefühlsleben einzugreifen, sondern ist teils müßiger Zuschauer, teils auch hat sie selbst gewisse Triebe und Gefühle im Gefolge, die ihrerseits in ihrer Weise in das vorhandene Trieb- und Gefühlsleben eingreifen, was berechtigt jetzt,

---

1) Vergl. oben Baumann und Wundt.

2) Wir sehen hier ab von den geistigen Wertgefühlen.

den Menschen anders zu beurteilen als vorher, ihm sittlichen Wert oder sittlichen Unwert beizulegen? Die wesentliche Verschiedenheit im Urteil, wie sie thatsächlich sich vollzieht, setzt doch auch eine wesentliche Verschiedenheit der psychologischen Ursächlichkeit voraus. Diese wesentliche Verschiedenheit der inneren Ursächlichkeit aber ist nur dann vorhanden, wenn die aufsteigende verstandesmäßige Erkenntnis dem Geiste die Fähigkeit gab, auf Grund dieser Erkenntnis durch Selbstbestimmung in und mit und aus ihr die That zu gestalten. Was aber für die fremde Beurteilung gilt, das gilt auch für die eigene.

Wenn Wundt (a. a. O.) das Merkmal der sittlichen Verantwortlichkeit in der Causalität des Charakters erblickt und unter Charakter die gesamte geistige Vergangenheit des Menschen versteht, so ist die Sache damit wenig erklärt und noch weniger bewiesen. Die „gesamte geistige Vergangenheit" ist nicht so leichthin als Einheit und Einerleiheit zu fassen. Ist es die Gesamtheit der Gefühlsanlagen und Gefühlsrichtungen (soweit es sich, um mit Wundt zu reden, nur um „impulsive" Gefühle handelt und nicht auch um „imperative"), oder ist es die gesamte intellektuelle Ausbildung? Oder sind es beide zusammen? Im ersten Falle genügt die Causalität des Charakters nicht zur Erklärung der sittlichen Verantwortlichkeit. Im zweiten und dritten nur dann, wenn ein direkter und nicht erst ein durch naturhaft herbeigeführte Triebe vermittelter Zusammenhang zwischen intellektueller Wertschätzung und Handlung stattfindet. Alles andere führt über einen naturhaften Mechanismus nicht hinaus und vermag die eigene innere Verantwortlichkeit weder zu erklären noch zu rechtfertigen.

§ 4.

Die innere Verantwortlichkeit mit der Freiheit nicht vereinbar.

(Hartmann, Wundt, Volkmann, Förster, Kant.)

Wie wenig man geneigt ist, die Verantwortlichkeit überhaupt und insbesondere die innere Verantwortlichkeit preiszugeben, zeigen die ernsten Versuche der Gegner der Freiheit, Verantwortlichkeit und naturhaften Determinismus zu vereinigen und sogar eine Unvereinbarkeit der eigenen inneren Verantwortlichkeit mit der Freiheit nachzuweisen.

Hartmann [1]) behauptet, ein Mensch, der mit dem Fluche des liberum arbitrium behaftet sei, sei so wenig verantwortlich und

1) Phänom. S. 67.

zurechnungsfähig wie ein Wahnsinniger. Es sei deswegen ratsam, alle mit einem liberum arbitrium behafteten Unglücklichen ebenso wie die Wahnsinnigen einzusperren und zu bewachen.

Wundt [1]) glaubt, daß in Wahrheit nicht die innere Determination, wohl aber das sogenannte „liberum arbitrium“ des Willens Freiheit und Verantwortlichkeit beseitige. Zu bemerken ist dabei noch, daß Wundt bei dem Ausdrucke „innere Determination“ an eine naturhafte Determination durch Triebe und Gefühle denkt und nicht an Selbstbestimmung auf Grund der Werturteile.

Förster (a. a. O.), der von den Neueren am ausführlichsten über das Verhältnis der Willensfreiheit zu der Verantwortlichkeit geschrieben hat, wiederholt öfters den genannten Vorwurf (S. 22, 36 u. ö.).

Kurz und scharf stellt Volkmann [2]) Determinismus und Indeterminismus in Bezug auf ihr Verhältnis zur inneren Verantwortlichkeit einander gegenüber. Er meint: „Die Zurechnung ist eine Thatsache, auf welche Indeterminismus wie Determinismus mit scheinbar gleichem Rechte ihre Ansprüche gründen können. Der Indeterminismus geht nämlich von dem Axiome aus, daß nur jenem Geschehen ein Wert oder Unwert zukommen könne, das ebensowohl hätte unterbleiben können als es geschehen ist, und schließt aus dem Faktum der Zurechnung des Wertes oder Unwertes der Handlung an das Subjekt auf die Notwendigkeit der zwischen beiden vermittelnden Willkür. Der Determinismus hingegen findet es als selbstverständlich, daß die Zurechnung nur so weit bestehe, als der Causalnexus besteht, und daß somit nur jenes Geschehen dem Handelnden zugerechnet werden könne, das aus dessen Vorstellungsganzem so hervorging, wie es eben unter den bestehenden Umständen hervorgehen mußte. Hält man diese beiden Argumentationen an einander, so läßt sich nicht verkennen, daß der Indeterminismus die Frage nach der Zurechnung von jener nach den Bedingungen des Wertes oder Unwertes des Wollens abhängig macht, während der Determinismus beide Fragen auseinander hält, indem er die Beurteilung des Wollens außer alle Beziehung setzt zu der Entstehung und Bestimmung des Wollens. Eben um diese Blößen gegenseitig zu decken, macht jede der beiden Ansichten gewissermaßen ein Anlehen bei den entgegenstehenden; der Indeterminismus beansprucht für die Willkür die Geltung einer Causalität und der Determinismus für das Urteil über den Wert des Wollens eine Befreiung von dem Mechanismus der zufälligen

1) A. a. O.

2) A. a. O. S. 519 Anm.

Verschmelzungen und Stärkegrade der Vorstellungen, aus denen es besteht. Im Indeterminismus verleiht, streng genommen, das Subjekt dem Wollen den Wert, im Determinismus das Wollen dem Subjekte.

Wenn der Indeterminismus [1]) unter Freiheit Willkür verstände, d. h. jene Macht, welche außer aller Erkenntnis und hinter aller Erkenntnis, wie eine dunkle Naturgewalt, die Handlung herbeiführt, dann allerdings wären Hartmann, Wundt und alle die anderen, welche eine Unvereinbarkeit der Freiheit mit der Verantwortlichkeit lehren, im Rechte. Allein der positive Indeterminismus oder das System der Selbstbestimmungstheorie lehrt keine auch keine teilweise oder verhüllte Ursachlosigkeit des Wollens. Wenn im Indeterminismus nur das Subjekt dem Wollen den Wert verliehe (was nach Volkmann's Annahme nicht einmal der Fall wäre) und nicht auch zugleich das Wollen dem Subjekte, so wäre eine Zurechnung an das Subjekt unberechtigt. Wenn aber, wie der Determinismus annimmt, das Wollen dem Subjekt, nicht aber das Subjekt dem Wollen den Wert verleiht, so ist eine Zurechnung ebenfalls nicht möglich. Beides ist gefordert: Das Subjekt muß dem Wollen einen Wert geben und vom Wollen einen Wert erhalten. Deswegen nennen wir ja auch eine Handlung gut oder schlecht; desgleichen aber auch das Subjekt gut oder schlecht. Diese gegenseitige Durchdringung des Wollens und des Subjektes aber ist enthalten in der von Schell klar dargelegten Selbsturſächlichkeit, die man früher mehr ahnte als erkannte und aussprach. Wenn aus der Werterkenntnis selbstthätig die Handlung gestaltet wird, so giebt einerseits das Subjekt dem Wollen einen Wert, und erhält andrerseits von dem Wollen einen Wert; beide von Volkmann geforderten Bedingungen sind erfüllt.

Die gleiche Schwierigkeit, die Volkmann bezüglich der Zurechnung gegen den allerdings mißverstandenen Indeterminismus erhebt, schiebt auch Kant [2]) unserem Freiheitsbegriffe zu. Er geht aus von dem Ausspruche des strafenden Gewissens nach einer schlechten Handlung. Er meint, eine aufmerksame Beobachtung der Gewissensstimme zeige, daß sie nicht sowohl die einzelne Handlung richte, als vielmehr unsere moralische Beschaffenheit treffe. Das strafende Gewissen sage nicht: diese deine Handlung ist schlecht, du hättest sie unterlassen sollen

---

1) Vergl. oben S. 35 ff. die kurze Gegenüberstellung der drei Hauptsysteme: Determinismus, negativer Indeterminismus und positiver Indeterminismus.

2) Kant's Werke (Ausg. Rosenkranz) Kritik der reinen Vernunft, II, S. 433. S. 418—22; Relig. X, S. 49.

und unterlassen können; denn du bist im Grunde besser als deine Handlung. Vielmehr sage es: diese deine Handlung ist wie du selbst; du selber aber bist nicht wie du sein sollst. Kant erblickt darin die Gründlichkeit und die berechtigte Peinlichkeit des Gewissens, daß es nicht tröstet, wenn es straft und richtet. Ein Richter darf nach Kant nicht bei Gelegenheit einer nichtswürdigen Handlung viele schöne Dinge sagen über die Vortrefflichkeit unseres Wesens. Ein Richter dieser Art aber wäre das Gewissen, wenn es ein anderes Urteil fällen würde als dieses: diese Handlung ist wie du selbst, aber du selbst bist nicht, wie du sein sollst und sein könntest. So Kant.

Richtig ist es, daß nicht die Handlung, sondern das handelnde Ich von dem Urteil des Gewissens getroffen wird. Das ist ja gerade das Wesen der Zurechnung. Gefordert ist aber auch, daß die Handlung nicht naturhaft-mechanisch aus dem Ich hervorgeht. „Es könnte anders sein," diese eigentümliche Färbung des Gewissensausspruches, die sich nun einmal nicht verwischen läßt und nach dem obigen auch von Kant anerkannt wird, muß eine psychologische Berechtigung haben, hat sie aber nicht, wenn es nicht in der Macht des Subjektes lag, unter allen im betreffenden Einzelfall naturhaft gegebenen Bedingungen und Voraussetzungen (im Trieb- und Gefühlsleben wie auch im intellektuellen Leben) anders zu handeln, als es handelte.

Kant fordert zweierlei auf Grund der Aussage der Gewissensstimme, naturhafte Notwendigkeit („diese Handlung ist g e n a u wie du selbst") und Freiheit („aber du selbst bist nicht, wie du sein solltest und sein könntest"). Da jedoch naturhafte Notwendigkeit und Freiheit als gegensätzliche Eigenschaften in dem nämlichen Subjekte sich ausschließen, so löst er das eine menschliche Ich in zwei Subjekte auf, in einen „empirischen" und einen „intelligiblen Charakter". Das Ich im „empirischen Charakter" handelt mit naturhafter Notwendigkeit, das Ich im „intelligiblen Charakter", vor den selbst wieder der „empirische Charakter" gesetzt ist, ist frei und unbedingt. Die geforderte Notwendigkeit liegt in der Welt der Erscheinung (phaenomen), die geforderte Freiheit in der Welt der Idee (*Numenon*).

Doch dieser Lösungsversuch Kant's ist nicht allein dunkel und unverständlich, sondern er leidet auch an einigen offenbaren sachlichen Unrichtigkeiten. Zunächst ist die Freiheit als Unbedingtheit und Ursachlosigkeit vollständig ungenügend zur Erklärung der inneren Verantwortlichkeit. Der „intelligible Charakter", wenn er ursachlos und unbedingt, gewissermaßen wie eine dunkle Naturgewalt oder wie ein deus ex machina handelt, könnte sich selbst vernünftigerweise keine Vorwürfe machen. Noch viel weniger aber dürfte der

„empirische Charakter“ von dem Stachel des Gewissens getroffen werden. Gerade in diesem letzten Punkte, selbst wenn der „intelligible Charakter“ mehr als ein bloßes metaphysisches Phantasiegebilde wäre und seine Freiheit nicht Unbedingtheit und Ursachlosigkeit, liegt eine unlösbare Schwierigkeit. Auch Volkmann (a. a. O. S. 521 f.) erkennt sie an. Wir geben sie am besten mit seinen Worten wieder: „Der Theorie Kant's gemäß fällt das Sollen als Gebot dem intelligiblen, das Dasein des Wollens als Phänomenon dem empirischen Charakter zu . . . . . Demnach sollte man meinen, die Zurechnung gehe auf den intelligiblen Charakter, weil nur dieser und nicht der empirische Charakter als causa libera gelten kann . . . . . Allein die notwendige Folge hiervon wäre offenbar das Eingeständnis, daß es für uns Menschen gar keine Zurechnung gebe, da wir über das Hervorgehen des Wollens aus seiner ‚beharrlichen Bedingung im Numenon‘ gar nichts wissen können. Soll nun aber doch die Zurechnung aufrecht erhalten bleiben, so kann dies nur dadurch geschehen, daß sie auf den empirischen Charakter bezogen wird . . . . . Weit entfernt, beiden Momenten der Zurechnung (sc. Kausalität und Freiheit) gleichmäßig gerecht zu werden, reißt Kant dieselben so weit auseinander, daß das Problem selbst in der Mitte durchfällt und man nur die Wahl hat, transcendentale Freiheit ohne Zurechnung oder Zurechnung ohne Freiheit zu behalten.“ — Das Gewissen als eine durch das Bewußtsein konstatierte Thatsache muß seine subjektive Berechtigung auf Thatsachen gründen, die ebenfalls durch das Bewußtsein nachweisbar sind. Es muß einerseits das Subjekt der Handlung und andrerseits die Handlung dem Subjekte einen Wert oder Unwert verleihen; es muß einerseits Causalität, andrerseits Freiheit vorliegen. Selbstbestimmung auf Grund der Werterkenntnis genügt diesen Anforderungen in vollem Maße. Insofern die objektive Werterkenntnis, welche die Fähigkeit der Selbstbestimmung giebt, vorhergeht und zwar in letzter Linie naturhaft, giebt sie dem Subjekte einen Wert und zwar zunächst einen naturhaften; insofern aber das Subjekt sich selbst zur Handlung bestimmt in und mit der Erkenntnis, giebt das Subjekt auch der Handlung diesen Wert als einen sittlichen und empfängt von ihr den Wert als sittlichen. Insofern die Werterkenntnis das Fundament und die Basis schafft, auf der sich das Wollen erhebt, ist der geschöpflichen Abhängigkeit und Bedingtheit alles menschlichen Handelns in psychologischer Hinsicht genügend Sorge getragen. Insofern nun der Geist mit der Erkenntnis und aus der Erkenntnis die Thätigkeit gestaltet, ist die Handlung als That des Geistes genügend verursacht. Insofern aber

diese That eben That des Geistes ist, Selbstbestimmung, und keine naturhafte Bewegung, ist auch die andere Forderung der Freiheit erfüllt. Einsichtsvolle Selbstbestimmung oder Selbstursächlichkeit, das eben ist Freiheit und Ursächlichkeit zugleich und das allein erklärt und rechtfertigt die Erscheinungen im Gewissensleben, vor allem, insoweit sie Urteile und nicht bloß Gefühle sind.

Viertes Kapitel.

Gott als objektive Voraussetzung der inneren Verantwortlichkeit und als Erklärungsgrund der festen und einheitlichen Wirksamkeit der sittlichen Faktoren (psychologisch, wirkursächlich und zweckursächlich).

§ 1.

Gott als objektive Voraussetzung der inneren Verantwortlichkeit.

Die moderne Ethik möchte in vielen ihrer Vertreter sich frei halten von jedem Einfluß der natürlichen wie auch der übernatürlichen Religion (s. bei Jodl a. a. O. ö.). Sowohl zur Erklärung der Existenz sittlicher Ideale und eines sittlichen Wertes im Unterschied von bloß physischen Werten, wie auch zur Erklärung der Existenz und Wirksamkeit der sittlichen Faktoren soll kein Gott angerufen werden. Derartige Versuche werden mit vornehmer Ablehnung als theologische Verzierungen der philosophisch genügend begründeten Ethik, als ein unnützer oder gar phantastischer Überbau über dem Altar der Ethik bezeichnet (Jodl S. 283).

Und doch ist eine Ethik ohne Gott ein auf Sand gebautes Haus, das beim ersten Windstoß umfällt. Ohne Gott erklärt sich weder die Existenz der sittlichen Faktoren, noch ihre Wirksamkeit in psychologischer Hinsicht (sowohl ihre thatsächliche, wie auch ihre geforderte Wirksamkeit), noch hat endlich ohne Gott die Sittlichkeit einen über alles erhabenen Zweck, den ihr über alles erhabener Anspruch fordert.

I.

Da das Pflichtgefühl und Verantwortlichkeitsgefühl sehr innig zusammenhängen, und das letzte dem ersten korrespondiert, so sei Einiges über dieses und sein Verhältnis zu Gott gesagt. Die Unbedingtheit, mit der uns das als sittlich gut Erkannte verpflichtet, das feste Band, welches sich schlingt um unsern Willen und das sittlich

Gute, setzen eine überlegene Persönlichkeit mit einem unveränderlichen Willen als verpflichtend voraus. Denn der Wille einer Person kann nur gebunden werden durch den Willen einer höheren Person. „Pflicht und Verantwortlichkeit sind nur möglich vor einer Persönlichkeit, welche als Gesetzgeber und als Gesetz vor und über dem Geiste steht. Eine unpersönliche oder unbewußte Sache oder ein Abstraktum kann den persönlichen Geist nicht durch ein Gebot in Pflicht und Verantwortung nehmen. „Verpflichtung ist Willensmacht“ (Schell a. a. O. S. 625). Auch ein unbewußter Wille ist unfähig, uns innerlich zu verpflichten; denn es fehlt ihm jene Überlegenheit über uns, welche die unerläßliche Voraussetzung dafür ist, daß wir uns durch ein Gebot verpflichtet fühlen ..... Nur die Persönlichkeit kann verpflichtet werden, weil nur sie aus sich heraus Thätigkeit üben kann. Umsomehr ist die bewußte Persönlichkeit notwendig, um uns zu verpflichten“ (Schell a. a. O.).

Man mag auch das Sittlich-Gute und das wahrhaft Nützliche als Eins und das Nämliche setzen, aus dem Nutzen allein läßt sich weder die Eigentümlichkeit des ethischen Wertgefühles und Werturteils noch die Verpflichtung erklären. Es wird uns niemand beweisen können, daß wir ohne weiteres zu dem, was uns nützlich ist, verpflichtet sind. Einesteils giebt es vieles Nützliche, zu dem wir uns nicht verpflichtet fühlen, anderenteils enthält der Charakter der Nützlichkeit noch nicht den Charakter der Verpflichtung. Es kann doch ein jeder, an und für sich betrachtet, auf seinen Nutzen auch verzichten. Zudem kommen, wenn wir von Gott und Ewigkeit absehen, Nutzen und Pflicht oft in Konflikt.

Anders verhält sich freilich die Sache, wenn das pflichtgemäß sein soll, was dem allgemeinen Wohle förderlich ist. Allein auch in diesem Falle ergeben sich bedeutende Schwierigkeiten, wenn nicht der Wille Gottes als oberster Verpflichtungsgrund gedacht wird. Einmal nämlich giebt es gewisse Dinge, die trotz ihres eventuellen Nutzens für die Gesellschaft nie und nimmer sittlich und pflichtgemäß gemacht werden können. Andrerseits ist der Unterschied zwischen dem sittlich Gebotenen und dem sittlich Heroischen zu erklären. Aus dem Nutzen für die Gesamtheit allein läßt sich die Verschiedenheit nicht ableiten; denn er ist beim sittlich Heroischen oftmals größer als beim sittlich Gebotenen. Es müßte also eigentlich das sittlich Heroische mehr verpflichten als das sittlich Gebotene. Der personifizierte Allgemeinwille kann ebensowenig als Verpflichtungsgrund gedacht werden; denn er ist nur etwas Abstraktes und entbehrt deswegen gerade jenes Prärogatives, das

unerläßlich ist, um ein verpflichtendes Prinzip zu sein, nämlich der Persönlichkeit. Es wäre der menschlichen Persönlichkeit völlig unwürdig, sich durch eine Sache oder ein Abstraktum gebunden zu fühlen und gebunden zu wissen; ein solches Band würde sich bei kühler Überlegung als gar leicht zerreißbar darstellen. Aus dem nämlichen Grunde genügt auch nicht zur Verpflichtung das ethische Wertgefühl und das ethische Werturteil, insofern man sie bezieht auf einen rein inneren Wert ohne Rücksicht auf privates oder allgemeines, eigenes oder fremdes Interesse.

Eine andere Überlegung noch führt uns auch hinauf zu Gott als letztem und erstem Verpflichtungsprinzip. Wenn wir uns zu etwas verpflichtet fühlen, tritt uns die Verpflichtung als etwas objektiv Gegebenes gegenüber. Wir machen den Unterschied zwischen verpflichtendem Gesetz und verpflichtetem Subjekt. Dieser Dualismus muß seinen letzten Erklärungsgrund finden in der Einheit von Subjekt und Gesetz; denn er kann nicht bis ins Unendliche fortgesetzt werden, falls wir nicht verzichten wollen auf eine allen Zwiespalt lösende Welterklärung. Und doch muß auch wieder eine mehr als begriffliche Unterscheidung zwischen Subjekt und Gesetz gemacht werden können. Diese Einheit und zugleich Verschiedenheit von Subjekt und Gesetz ist Gott und zwar der dreifaltige Gott des Christentums, bei dem der Ausdruck der ewigen Heiligkeit, der heilige Geist, dem Wesen nach eins ist mit den hervorbringenden Personen, der persönlichen Eigentümlichkeit nach aber verschieden von ihnen. Gott ist sein Gesetz und seine Verpflichtung. Er ist selbst Gesetz der Vollkommenheit und ist zugleich selbst der ewige Vollzug dieses Gesetzes und zwar ohne alle Aufeinanderfolge und ist somit auch das ewig erfüllte Ideal aller Sittlichkeit. Er ist sich selbst beherrschend und beherrscht von sich selbst und von sonst nichts.

Das Ideal der Sittlichkeit, die persönliche Heiligkeit, ist nicht bloß die Frucht der schwärmerischen Lust, gedachte und zu erreichende Vollkommenheiten in einer Persönlichkeit realisiert zu denken, sondern notwendige Voraussetzung aller menschlichen Sittlichkeit, praktisch wie theoretisch, populär wie wissenschaftlich betrachtet. Jodl[1]) sagt viel zu wenig, wenn er meint: „Es ist eine großartige, indessen wie es scheint, für die geschichtliche Entwickelung der Menschheit notwendige Illusion, die sittlichen Ideale der Menschheit zu Seinsformen des Absoluten zu machen und ihre Geltung dadurch stützen zu wollen, daß

1) Jodl a. a. O. S. 349.

man sie als Eigenschaften des Absoluten, somit als objektiv reale Mächte in der Welt aufzuweisen sucht. In diesem mit dem Absoluten identifizierten Wesen betet die Menschheit sich selber an — ihr Bestes, Höchstes, Heiligstes, ihre Ideale. Vor ihnen demütigt sie sich, in ihnen fühlt sie sich erhoben. In dem einen Sinne eine der gewaltigsten aller Kräfte, in dem anderen gar nicht ins Reich der Wirklichkeit gehörend." Eine der gewaltigsten Kräfte aus dem Reich der Wirklichkeit verbannen, eine Illusion als notwendig erklären zur geschichtlichen Entwickelung der Menschheit, heißt auf eine wissenschaftliche Welterklärung verzichten. Deutlicher kann Jodl's schwärmerische Auslassung nicht gerichtet werden als seine eigenen Worte es thun.

II.

Wie eine Verpflichtung nicht denkbar ist ohne den überlegenen Willen der Gottheit, so ist auch die innere Verantwortlichkeit, wie sie sich im Verantwortlichkeitsgefühl, Schuldbewußtsein und Reue kundgiebt, ohne einen persönlichen allwissenden Gott unerklärbar, unerklärbar sowohl in ihrer Existenz wie auch in ihrer Fortdauer und Wirksamkeit.

Smith[1]) erklärt unser eigenes Urteil über unseren ethischen Wert als eine durch das Vermögen der Sympathie herbeigeführte Reflexion der Urteile anderer über uns. „Das niederdrückende Gefühl der Scham, die stolze Befriedigung des Rühmenswerten, also die eigentlichen Triebfedern unserer praktischen Sittlichkeit, sind nur zu erklären, wenn man sich das durchaus gesellige Wesen des Menschen vor Augen hält. Denn alle diese Gefühle setzen die Existenz anderer Personen voraus, als der natürlichen Richter desjenigen, in welchem sie erregt werden sollen."

Es ist nicht erwiesen, daß bloß der gesellschaftliche Mensch der Selbstbeurteilung in der genannten Weise unterworfen ist. Im Gegenteil zeigt die Erfahrung, daß der Mensch derartige Gefühle und Urteile hat, noch ehe er sich recht als Glied der Gesellschaft fühlt und weiß. Dazu kommt noch die weitere Schwierigkeit, daß wir auch dann jenes (gefühlte oder gedachte) Urteil über uns fällen, wenn wir wissen, daß wir vor dem wirklichen Urteile anderer durch völlige Verborgenheit unseres Thuns gesichert sind. Wir wollen mit Smith gerne feststellen, daß in jenen Gefühlen und Gedanken eine fremde Person als Richter mit-

---

1) Theory etc., Lond. 1790. T. III, ch 2, bes. S. 292; 295; 321—22. — Vgl. Jodl a. a. O. S. 253 f.

gefühlt und mitgedacht wird, nur mit dem Einen Unterschiede, daß der Schöpfer der sittlichen Ordnung, sowie deren lebendiges Urbild, ein allwissender Gott, natürlicher Richter ist, dessen Urteil übereinstimmt mit dem, was wir selbst (gefühlsmäßig oder verstandesmäßig) im sogen. Gewissen über uns urteilen. Das nachfolgende Gewissen (Verantwortlichkeitsgefühl, Schuldbewußtsein u. s. w.) erscheint dem populären Denken und Fühlen so sehr das Urteil Gottes mit einzuschließen, daß man es fast allgemein geradezu als Stimme Gottes bezeichnet. Ist die Bezeichnung auch, in ihrem Wortsinne gefaßt, vielleicht mißverständlich, so ist sie doch ein tiefsinniger Ausdruck für die Sanktion unseres Gewissensurteiles durch ein ewig feststehendes, alles Thun umfassendes Urteil, d. h. ein göttliches Urteil, insoweit unser Gewissen nicht verbildet ist.

Diese letzte Thatsache erklärt am natürlichsten und am ungekünsteltsten sowohl die Existenz des Gewissens, wie auch seine Fortdauer selbst in den Fällen, wo unser Thun von menschlichem Lichte niemals beleuchtet wird. Freilich könnte man ja für die letztere Erscheinung die Denkgewohnheit als Erklärungsgrund anrufen oder mit Smith (a. a. O.) sagen, die durch Sympathie vermittelte Umsetzung der Empfindungen, welche uns die Eigenschaften anderer erregen, sei so stark und uns so zur zweiten Natur geworden, daß wir ihr nirgends entgehen könnten, selbst dann nicht, wenn wir von der völligen und fortwährenden Verborgenheit unseres Thuns überzeugt sind. Allein damit ist einesteils die Denkgewohnheit selbst nicht erklärt, und anderenteils die unbekannte Größe der „Sympathie", künstlich eingesetzt, zur Ausgleichung herbeigezogen. Die Berufung auf Gott liegt sowohl dem populären, wie auch dem wissenschaftlichen Denken viel näher und erscheint dem unbefangenen Blicke viel natürlicher. Die Festigkeit und Sicherheit des Gefühles der Verantwortlichkeit, die notwendige Voraussetzung seiner Wirksamkeit ist, hängt ab von seiner Ursprünglichkeit und Natürlichkeit. Diese Ursprünglichkeit aber setzt voraus, daß es von Gott mitgegeben ist und, sofern es nicht verbildet ist, Gottes Urteil über uns reflektiert.

„Aus äußeren Einflüssen der Erziehung und Denkgewöhnung läßt sich die Thatsache und Macht des sittlichen Gefühles," sagt Schell[1]) ebenso schön wie treffend, „in seinen mannigfaltigen Erscheinung nicht erklären und ableiten, wenigstens nicht in dem Sinne als ob die sittliche Anlage von außen her in die Seele eingepflanzt wäre, oder durch Kritik und Analyse vollständig entkräftet werden könnte.

---

1) A. a. O. S. 622 f.

Der sittliche Geist kann von außen her Förderung und Schädigung, Begründung und Lockerung erfahren, allerdings in weitgehendem Maße, und ebenso durch die eigene theoretische und praktische Geistesbethätigung. Aber ihre elementaren Entstehungsformen: sittliches Wohlgefallen, Pflichtgefühl, Rechtsgefühl lassen sich durch kein System und keine Geistesrichtung im eigentlichen Sinne aus der Seele ausrotten." „Je mehr Zweifel und Spott, Weltklugheit und Selbstsucht sich allezeit gegen die idealen Mächte des Guten erhoben, um sie als Wahn und Thorheit zu entkräften, desto großartiger ist der Triumph der sittlichen Gefühle im Menschengeschlechte [1])."

Allerdings enthält das Verantwortlichkeitsgefühl zunächst unser Urteil über uns, aber wie das Hochgefühl der edlen That nur dann uns aufrecht hält inmitten alles Mißverständnisses und jeder falschen Beurteilung, wenn es die Hoffnung in sich schließt, es werde einstens auch die öffentliche Rechtfertigung so lauten wie die Stimme in unserem eigenen Herzen, so hat das niederdrückende Gefühl des Schuldbewußtseins nur dann eine wirkungskräftige Bedeutung, wenn ein allwissender Richter so spricht wie es selbst. Furchtbar hart ist es, sich verkannt zu wissen im Widerspruch mit der eigenen vorurteilsfreien Selbstbeurteilung und das Herz findet nicht die nötige Ruhe und Selbstbeherrschung, ehe es nicht wenigstens einem treuen Freunde sich erschlossen hat; es erscheint so nichtssagend und so bedeutungslos, wenn eine Rechtfertigung gewissermaßen nur stattfindet vor der abstrakten, unbewußten, toten Majestät des Edlen und Guten und nicht auch vor Persönlichkeiten. So erscheint auch Verantwortlichkeitsgefühl und Schuldbewußtsein nichtssagend und bedeutungslos, wenn nur wir selbst Richter sind oder eine abstrakte Macht, die nicht mit dem Vorzuge der herrschgewaltigen Persönlichkeit ausgerüstet ist. Der „Stachel des Gewissens", die „Posaune des Gerichtes", die „Stimme des rächenden Gottes", die qualvolle Pein der Selbstvorwürfe sind nichts mehr als lächerliche Scheinmächte, wenn nicht ein Gott der Bestätigung im Hintergrunde steht.

Wir gebrauchen zwar oft den Ausdruck: Verantwortlichkeit vor sich selbst; allein eine Verantwortlichkeit vor sich selbst erweist sich nur da als wirksam, wo Sollen und Wollen in jeder Hinsicht eins und dasselbe sind. Nur das Ich, das voll und ganz durch sich ist, was es ist, sich selbst ganz bestimmend und von sich selbst beherrscht, kann nur vor dem eigenen Forum verantwortlich sein, und nur für jenes Ich genügt diese Verantwortlichkeit. Es ist Gott. Sobald

---

1) Schell a. a. O. S. 622.

der Gegensatz zwischen Sollen und Wollen auftritt, sowohl insofern, als das Sollen nicht aus dem wollenden Subjekte stammt, wie auch insofern, als das Sollen nicht immer zum Wollen wird, schließt das Gefühl der Verantwortlichkeit die Ahnung oder die Überzeugung von der Nähe einer fremden herrschgewaltigen und ehrfurchtgebietenden Persönlichkeit in sich.

Das Gefühl der Scham und der Schuld kann sich ferner nur gegenüber einer Person regen, die selbst keine Ursache hat sich zu schämen und von keiner sittlichen Schuld niedergedrückt wird. Es ist ja eine Thatsache der Erfahrung, daß diese Gefühle schwinden, wenn die Person, der gegenüber sie sich regten, die ethische Überlegenheit nicht hat, die man in ihr glaubte. Die Autorität, die mehr als einen äußeren Gehorsam, Achtung u. s. w. erzwingt, hört auf, sobald sie sich sittlich schwach und fehlerhaft gezeigt hat. Sollten wir also nur vor uns selbst uns schämen und vor uns selbst uns schuldbeladen fühlen, so müßte jene bekannte Kant'sche Trennung des Menschen in das höhere intelligible Ich, dem das Sollen und das niedere empirische Ich, dem das Wollen zukommt, sachlich richtig sein. Es käme alsdann das Gefühl der Scham und der Schuld dem niederen empirischen Ich zu und das Richteramt dem höheren intelligiblen Ich. Da aber diese Trennung des Einen menschlichen Ich einerseits durch das Bewußtsein unerweisbar ist, andrerseits zu einer Reihe von Widersprüchen führt, so müssen wir die heilige richtende Persönlichkeit außer uns und zugleich in uns suchen, außer uns durch ihre unmittelbare, in uns durch ihre unmittelbare und mittelbare Causalität wirksam; denn „in ihm sind wir, leben wir und bewegen wir uns" (Act. 17, 28).

Noch dringender wird uns Gott als objektive Voraussetzung der inneren Verantwortlichkeit nahe gelegt, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß das Gefühl der Verantwortlichkeit auch auf öffentliche Ausführung seines Urteils drängt, unterstützt von jenem anderen Gefühle, es „wohne dem menschlichen Thun und Streben eine hohe und selbständige Bedeutung inne, um derentwillen sie nicht bloß als Wirkungen vorübergehender Art, als Mittel zum Zweck, als flüchtige Kinder des unsteten Augenblickes, sondern in ihrem inneren Charakter geachtet oder verabscheut, ja als Thatsachen von ewiger Tragweite gewürdigt werden müssen, sei es durch Anerkennung oder Verdammnis" (Schell, Dogmat. Paderborn 1889, Bd. I, S. 378). Auch jenes unabweisbare Gefühl, ebenfalls verbunden mit dem Gefühle der Verantwortlichkeit, in ihm eingeschlossen oder mindestens ihm nahe verwandt, daß innerer Wert oder innerer Unwert zuletzt mit

dem äußeren Schicksale harmonieren müsse, führt uns zu einem allwissenden und alles beherrschenden Gott. Er ist es, der auch nach dieser Seite hin den Ausgleich zwischen Schicksal und Freiheit herstellt, der sich im Diesseits so selten und fast niemals genügend vollzieht.

§ 2.

Gott als Erklärungsgrund der einheitlichen und festen Wirksamkeit der sittlichen Faktoren (Pflichtgefühl, Verantwortlichkeitsgefühl, Schuldbewußtsein, Gewissensbisse, Reue).

Nach Münsterberg[1]) sind die Stimme des Gewissens, das Gefühl der Verantwortlichkeit u. s. w. Elemente, welche das eigentliche Zustandekommen der Handlung nicht beeinflussen. Demgegenüber berufen wir uns auf unser Bewußtsein, das einen kausalen Zusammenhang zwischen jenen Elementen und dem Wollen aufweist, sei es nun, daß sie vor der Handlung ein bestimmtes Wollen wegen seines inneren Wertes fordern und nahelegen, sei es, daß sie nach einer schlechten That mit der nämlichen Begründung zur Buße und Besserung auffordern und zu einer veränderten Handlungsweise im Wiederholungsfalle. Wenn diese Gefühle, Urteile u. s. w. in keinem ursächlichen Verhältnisse zu dem Wollen stünden, wären sie einerseits psychologisch unberechtigt, andrerseits psychologisch wertlos und bräuchten nicht gepflegt zu werden. Würde z. B. das Pflichtgefühl nicht auch die Kraft in sich bergen, daß es zum Handeln in seinem Sinne befähigt und anregt, so wäre das nachfolgende Verantwortlichkeitsgefühl unberechtigt, das Pflichtgefühl selbst aber wertlos. Freilich, sobald man nur eine mechanische Kausalität kennt und nicht auch eine geistige, ist es dem Determinismus dienlicher, den causalen Einfluß der Wertgefühle (im Gegensatz zu den Lustgefühlen) und Wertschätzungen zu verneinen; denn diese weisen eben keine mechanische Kausalität auf.

Ursächlichkeit haben alle diese Faktoren und zwar arbeiten sie mit Beharrlichkeit, Festigkeit und Ausdauer auf ein Ziel hin, die Herrschaft des Sittlichen. Sie stehen alle im Dienste und Solde der hehren Majestät der Sittlichkeit und stellen mit unabweisbarer Energie alle immer wieder die nämliche Forderung: Das Sittliche muß zur Herrschaft gelangen. Das Pflichtgefühl erhebt

---

1) Die Willenshandlung. Frbrg. i. B. 1888, S. 2.

gebieterisch seine Ansprüche, und wenn eine stärkere Macht ihm im Kampf den Erfolg abgerungen hat, so tritt das Verantwortlichkeitsgefühl an seine Stelle und wirkt nach rückwärts, indem es die Autorität des Pflichtgefühles sanktioniert und seine Ansprüche als die rechtmäßigen nachweist, nach vorwärts, indem es zur Reue als der freiwilligen Zurücknahme der unsittlichen That drängt. Die Reue endlich stellt das innere Gleichgewicht wieder her, indem sie den inneren Unwert wegnimmt, den die schlechte Handlung im Gefolge hatte, und so den Willen wieder befähigt, von neuem in den Dienst des Ethisch-Guten zu treten. Denken wir ferner an die Gewalt, mit der die Gewissensbisse auch die sinnliche Empfindung in Mitleidenschaft ziehen, wie sie ebenfalls hindrängen zum Siege des Sittlich-Guten so allgemein, so unausrottbar, so mächtig, dann liegt der Gedanke an ihre teleologische Begründung außerordentlich nahe. Auch das Schamgefühl, das niemals seine Ansprüche ganz aufgiebt, steht im Dienste der Sittlichkeit. Zwar anerkennen nicht alle[1]) Völker und Religionen die nämlichen Handlungen als edel und pflichtmäßig, aber alle legen einerseits trotz aller Verschiedenheit der Kulturstufe überhaupt den Maßstab der sittlichen Güte und Pflichtmäßigkeit an, andrerseits ist ein gewisser Kernbestand sittlicher Grundanschauungen allen Völkern gemeinsam. Wenn eine bestimmte Handlung als sittlich schlecht erkannt ist, so arbeiten alle genannten Faktoren in allen geistig normalen Menschen mit Macht gegen sie hin und für das Eine Ziel, die Herrschaft des sittlich Guten. Kein vernünftiger Mensch kann sich der Einsicht entziehen, daß dieses Eine Ziel unbedingt erreicht werden müsse. Dieser unbedingte Anspruch des Sittlichen auf allgemeine und völlige Herrschaft muß, wie alles, was ist und existiert, seine Erklärung finden. Wer aber möchte ihn anders erklären als aus der festen, beharrlichen und unveränderlichen Richtung des göttlichen Willens, der in der ganzen Anlage der von ihm geschaffenen Geistesnatur zum Ausdruck kommt?

Auch die andere Thatsache, daß jene vielen, von einander verschiedenen Elemente des Innenlebens fest und beharrlich auf dieses Eine Ziel hinstreben, muß erklärt werden. Es muß eine ursächliche Begründung ihrer Einheit, Festigkeit und Beharrlichkeit gesucht werden. Ihr Ursprung kann nur sein ein einheitlicher, fester und beharrlicher Wille, der sie alle hingeordnet hat zur Erreichung der Einen Wirkung. Ein Geist, der selbst das

1) Schell a. a. O. S. 623, 624.

Sittliche wertschätzt und sich selbst als Vollzug der Heiligkeit erkennt und will, hat die Anlage zur Sittlichkeit dem geschaffenen Geiste eingeprägt, den Vollzug des ethisch Guten gewollt und viele einzelne Ursachen zu diesem Vollzug eingerichtet und hingelenkt. Die Sittlichkeit hat demnach ihre hinreichende Ursache nicht in uns selbst, sondern in Gott und ihr Ideal nicht in einem Abstraktum, nicht in einer erst zu erreichenden und von uns hypostasierten Vollkommenheit, sondern in einer wirklichen Persönlichkeit, die als Heiligkeit die vollkommene Sittlichkeit darstellt und auch ihren schließlichen und vollständigen Sieg im Reiche des geschaffenen Geistes verbürgt. Gott ist eben überall das Alpha und das Omega.

§ 3.

Gott als Vollbesitz der Güte und höchster Genuß das Ziel der Sittlichkeit. Hoffnung und Furcht in ihrem Verhältnis zur Sittlichkeit [1]).

In dem Gefühl der Verantwortlichkeit ist jenes andere Gefühl eingeschlossen, daß auch eine Umsetzung der entsprechenden sittlichen bezw. unsittlichen Gesinnung ins Reale des äußeren, d. h. des empfundenen (nicht bloß des thätigen) Wesens- und Lebenszustandes stattfinden muß (Rechtsgefühl. Näheres vgl. Schell a. a. O. S. 611 ff.). Die Sittlichkeit ist ja im Grunde nichts anderes als der auf die Vollendung des Geistes und der Gesamtwelt, auf die Verwirklichung der Vollkommenheit in sich und in den anderen gerichtete wirksame Wille. Weil das Sittliche als das höchst Wertvolle zur Harmonie in jeder Beziehung (denn nur das ist Vollkommenheit) führen muß, deswegen darf kein prinzipieller Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit bestehen, wie ihn Kant konstituiert. Glückseligkeit ist dabei natürlich nicht als träger Genuß gedacht, sondern als der mit der thätigen Erkenntnis und Güte verbundene Genuß. Sonst wäre der von Kant vertretene Gegensatz völlig berechtigt. Es darf zwar keineswegs das Sittliche dem Nützlichen untergeordnet und aus ihm abgeleitet werden (Egoismus; Utilitarismus); aber beide dürfen auch nicht bis zur Unvereinbarkeit getrennt werden. So gut es eine thätige Vollkommenheit giebt, so gut giebt es auch eine genießende. Ja, es verlangt sogar die gesunde Vernunft, ferner die gleichmäßig und allgemein wirksamen Fundamentalanlagen, Naturanlage zur Sittlichkeit und Natur-

1) Soll keine ausführliche Besprechung, sondern nur eine grundsätzliche Hervorhebung sein, soweit sie durch die innere Verantwortlichkeit nahegelegt wird.

trieb zur Glückseligkeit, daß sich Sittlichkeit und Glückseligkeit zuletzt zusammenfinden. Das Ich als der Sammelpunkt und Ausgangspunkt aller Eindrücke, Ideen, Erkenntnisse und Handlungen bleibt eben immer ein Ich, das, wenn wir mit Kant reden wollen, Numenon und Phaenomenon zugleich ist, d. h. nicht allein denkt, sondern auch fühlt, nicht allein thätig ist, sondern auch genießt, nicht allein auf die Realisierung des Sittlichen, sondern auch des (eigenen) Glückes angelegt ist. Das Streben nach Glück ist zum mindesten geradeso gut Fundamentaltrieb im Menschen wie die Anlage zur Sittlichkeit Fundamentalanlage, wie es anders bei einem fühlenden und denkenden Wesen gar nicht denkbar ist. Die Harmonie zwischen den Äußerungen jenes Triebes und den Ansprüchen dieser Anlage muß als Vollendung des menschlichen Wesens gedacht werden, und diese Vollendung erreichen wir nach christlicher Lehre in dem ewigen Leben, wo sittliches Thun und beglückender Genuß so Hand in Hand gehen, daß das erste letzteren in sich trägt. So wird die Disharmonie zwischen Thätigkeit und Genuß, welche im diesseitigen Leben oft stattfindet, im jenseitigen Leben aufgelöst und in eine entzückende Harmonie verwandelt. Daß die Lehre des Christentums diese Lösung in Aussicht stellt, ist ein Beweis mehr für seinen wissenschaftlichen Charakter.

Mit dieser Vereinigung des Sittlich-Guten und des Physisch-Guten, der genießenden und der thätigen Vollkommenheit, sowie mit der Unmöglichkeit einer dauernden Vereinigung zwischen Unsittlichkeit und beglückendem Genuß sind auch zwei andere Faktoren in das sittliche Streben eingeführt, Hoffnung und Furcht, Motive, die namentlich mit der Verantwortlichkeitsidee sehr eng zusammenhängen. Wenn das sittliche Thun in letzter Linie beseligenden Genuß in sich trägt (wie und wo sei vorläufig dahingestellt), so kann sich jemand zu ihm bestimmen lassen aus reiner Wertschätzung des Sittlichen, oder nur aus Hoffnung auf jenen Genuß (bezw. Furcht, ihn zu verlieren) oder aus beiden zugleich. Im ersten Falle und im letzten liegt zweifelsohne Sittlichkeit und keine Spur von Unsittlichkeit vor. Im zweiten Falle liegt sittlich wertvolles Handeln nicht vor. Ja, es kann sogar in einem derartigen Streben das höchste Maß von Unsittlichkeit enthalten sein, dann nämlich, wenn nur der äußere Schein der Sittlichkeit, sog. Legalität, erzeugt wird. Hoffnung und Furcht wirken in diesem Falle so, daß man der Gesinnung nach gern die unsittliche That vollbringen möchte und sie innerlich liebt, während man äußerlich das Gegenteil thut. Namentlich die Furcht kann leicht in dieser Weise psychologisch wirksam sein. In dieser Form ist sie selbstverständlich in keiner Weise sittliches Motiv; sie erzeugt nur äußere Legalität

und stellt nicht einmal die niederste Stufe der Sittlichkeit dar, wie Wundt (a. a. O. S. 419 c) annimmt, sondern trägt vom Charakter der Sittlichkeit überhaupt keine Spur an sich[1]). In einer solchen Form wäre sie allerdings mit „Rad und Galgen" zu vergleichen, wie Shaftesbury (Miscell. Refl. III. chap. 2, p. 122; Jodl a. a. O. S. 181) es bei Furcht und Hoffnung überhaupt thut. Hoffnung und Furcht sind in dem Maße sittlich, als die von ihnen ins Auge gefaßte Vergeltung nichts anderes ist als die Umsetzung der entsprechenden sittlichen bezw. unsittlichen Gesinnung ins Reale des äußeren d. h. empfundenen Wesens- und Lebenszustandes. Ganz heilig ist Hoffnung und Furcht, wenn die Vollkommenheit selber, die persönliche höchste Erfüllung der Sittlichkeit, die ursächliche Forderung und Kraft der Vollkommenheit, Gott selbst, sein Genuß und sein Besitz, ihr Gegenstand und ihr Motiv wird. Die christliche Furcht soll sich in dieser Weise zu dem timor filialis Dei erheben.

Zwei Vorwürfe sind hier zurückzuweisen, der Vorwurf des Egoismus, insofern sich das Streben auf einen Genuß (bezw. auf Nutzen und Ehre) richtet, und der Vorwurf der „Heteronomie" der Sittlichkeit, insofern auf eine andere Person Rücksicht genommen wird.

Die Anklage auf Egoismus wäre begründet, wenn ein prinzipieller und unausgleichlicher Gegensatz zwischen thätiger und genießender Vollkommenheit konstatiert werden müßte, wenn der Genuß das sittliche Handeln ausschlösse und wenn nur der Genuß bestimmend wäre und nicht auch der sittliche Wert der betreffenden Handlungen und Gesinnungen. Alle drei Voraussetzungen aber sind in der christlichen Auffassung des beglückenden Gottesgenusses nicht gegeben. Sie werden vielmehr als vernunftwidrig und offenbarungswidrig verworfen. Gerade unser Gott ist als durch sich thätiger Gott die ewige Heiligkeit und als sich genießender Gott die ewige Glückseligkeit.

Der Vorwurf der „Heteronomie" wäre berechtigt, wenn Gott nicht ganz und gar „das Sittengesetz und Urbild des vollkommenen Geisteslebens selber wäre: die selbsturſächliche und darum nur von sich selber bestimmte Vollkommenheit. Nur dann würde die persönliche Rücksicht auf Gott unsere Sittlichkeit mit einem fremden Beweggrund verunreinigen" (Schell a. a. O. Bd. 2, S. 627).

Daß die Ehrfurcht vor dem Schöpfer und Herrn und vor dem Ideal aller Sittlichkeit, der persönlichen Heiligkeit, selbst eminent

1) Als timor serviliter servilis wird sie auch von der christlichen Moral in dieser Form vollständig ausgeschlossen von den Motiven der Sittlichkeit.

sittlich ist, wird sowohl durch das Gefühl wie durch den Verstand erwiesen. Wenn ich sodann aus Ehrfurcht die wirklichen oder vermeintlichen Gebote des höchsten Wesens gewissenhaft erfülle, seien sie nun erkannt durch eigene Schlußfolgerung oder durch die positive Offenbarung, so sind auch diese einzelnen Handlungen sittlich wertvoll. Man mag noch soviel sagen gegen diese „Heteronomie der Sittlichkeit", sie wird einerseits nie als sittlich wertlos nachgewiesen werden können, andererseits wird sie im letzten Grunde doch unmittelbar durch eigenes Gefühl und eigene Verstandesüberlegung als Sittlichkeit nahe gelegt, insofern unser Gefühl und unser Verstand nämlich jene Ehrfurcht als innerlich wertvoll anzeigt. In diesem Sinne könnte man also die sogen. heteronome Sittlichkeit sogar als im Grunde autonom bezeichnen. Freilich in dem Sinne autonom, als ob das Sollen aus uns stamme, als ob wir selbst unser Gesetz seien, kann unsere Sittlichkeit nie sein. Der Gegensatz und der häufige Kampf zwischen Sollen und Wollen beweist uns dies und führt uns zugleich hin zu jener höchsten Persönlichkeit, die sich selbst Gesetz ist. Sie allein ist autonom.

Hoffnung und Furcht können sich auch, ohne unsittlich zu sein, auf eine im Diesseits zu erreichende, wertvolle Wesensbeschaffenheit beziehen. Die natürlichen Tugenden der Arbeitsamkeit, Mäßigkeit, Keuschheit, Zucht und Selbstbeherrschung haben eine solche wertvolle Wesensbeschaffenheit zum Zwecke, deren Inhalt nützlicher ist als der Genuß, der zur Trägheit, Unkeuschheit u. s. w. führt. Das Hochgefühl der Selbstbeherrschung, die körperliche und geistige Kraftentwicklung bei Mäßigkeit, Keuschheit und Arbeitsamkeit sind Genüsse, die man beim sittlichen Streben wohl im Auge behalten darf, weil sie innerlich und notwendig mit den betreffenden Tugenden gegeben sind. Nur, wo der äußere, träge Genuß, äußerer Nutzen, äußere Ehre und nicht die mit Genuß verbundene thätige Wesensentfaltung gesucht, wo nur ihr Besitz gehofft und ihr Verlust gefürchtet wird, sind Hoffnung und Furcht unsittlich.

Wenn nun diese Wesensentfaltung, als harmonische Vereinigung der sittlichen Thätigkeit mit dem Gefühle der Glückseligkeit gedacht, in das jenseitige Leben verlegt bezw. ihr Verlust gefürchtet wird, bleiben Hoffnung und Furcht ebenfalls sittlich wertvoll. Wenn deswegen Shaftesbury[1]) die „Vorstellungen" von jenseitigen Belohnungen und Bestrafungen einfach zu den Geschmacklosigkeiten rechnet, die auf den gebildeten und denkenden Teil der Menschheit und sein Verhalten nicht nur eindruckslos bleiben, sondern auch als Kindermärchen belacht

1) Miscell. Refl. III. chap. 2, p. 122 bei Jodl a. a. O. S. 181.

werden, so verkennt er die Art und Weise, wie Hoffnung und Furcht wirken kann, um mehr als Legalität zu erzeugen, zweitens verkennt er, daß der größte Teil der Menschheit ohne diese Faktoren sich nicht zum sittlichen Handeln erheben kann, drittens, daß die thätige und genießende Vollkommenheit zusammengehören und die höchste Vollendung eines Wesens darstellen, das zur Sittlichkeit angelegt ist und zum Glück getrieben wird, viertens endlich, daß hier auf Erden diese harmonische Vereinigung in keiner Beziehung vollkommen erreicht wird. „Gut genug sind sie im schlimmsten Falle," meint Shaftesbury, „für jenen Teil der Menschheit nämlich, bei dem es sich nicht darum handelt, ihn sittlich zu machen, sondern ihn nur zu bändigen und im Zaume zu halten; hier mögen sie neben Rad und Galgen eine würdige Stelle behaupten."

Rad und Galgen sind für äußere Unthaten errichtet, nicht auch für verbrecherische Gesinnungen. Jenseitige Belohnungen und Strafen aber greifen auch in die Gesinnungen und Lebensrichtungen hinein. Erster Unterschied. Rad- und Galgenstrafen sind äußere Zuthaten, die rächen und abschrecken wollen, jenseitige Belohnungen und Bestrafungen sind mit der Sittlichkeit bezw. Unsittlichkeit innerlich und von selbst gegeben. Zweiter Unterschied.

Merkwürdig ist es: Gerade Shaftesbury, der die Annahme eines jenseitigen Zustandes, welcher die hienieden unvollständige Gleichung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit ins Reine bringt, völlig perhorresciert, entwickelt andrerseits Ansichten, welche vorzüglich zur Begründung der von ihm selbst verworfenen Idee dienen. Shaftesbury ist der Ansicht, daß sich mit dem Sittlichen notwendig auch die höchste innere Befriedigung verbinden muß[2]). Jodl[3]) zollt dieser Meinung die höchste Anerkennung und glaubt, daß Shaftesbury mit dieser energischen Hervorhebung der notwendigen Wechselbeziehung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit sich ein entschiedenes Verdienst erworben hat, namentlich dadurch, daß er das Moment rein innerlichen Lohnes und rein innerlicher Verdammung nachdrücklich geltend machte. „Aber es läßt sich nicht leugnen," fährt Jodl weiter, „daß er, Dank seiner optimistischen Weltanschauung, diese Frage etwas leicht nimmt und die Harmonie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit als zu selbstverständlich betrachtet. Daß unter gewöhnlichen Umständen ein sittliches Verhalten der sicherste Weg zu dauerndem Glücke sei, wird von niemand geleugnet; aber daß ein befriedigtes sittliches Bewußtsein

1) A. a. O.

2) Moralists P. II, s. 4, (II, 190).

3) A. a. O. S. 178.

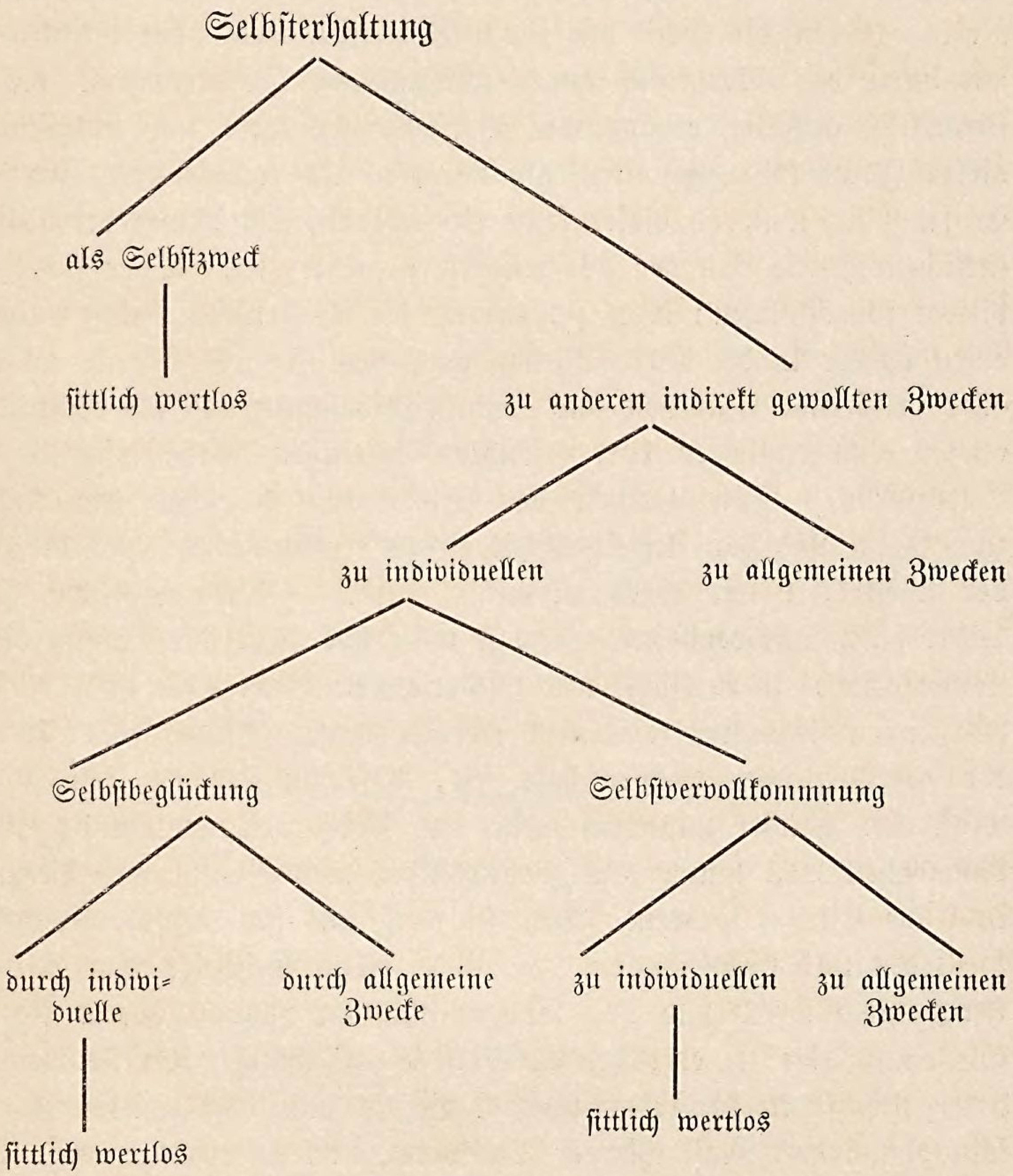
haben und glückselig sein, doch nicht immer ganz dasselbe bedeute, läßt sich ebensowenig bestreiten. Die Frage, ob Sittlichkeit und Glückseligkeit einander im Leben vollkommen decken, kann auch in anderem Sinne beantwortet werden, als Shaftesbury es thut." Sollen sie sich aber decken, und diese Forderung ist und bleibt ein nicht abzuweisendes Postulat des sittlichen Bewußtseins, so muß es eben eine ewige Vergeltung und ein ewiges Leben geben. Gerade weil Sittlichkeit und Glückseligkett (N. B. innere Glückseligkeit) sich decken sollen und sich decken müssen, sich aber im Diesseits nicht immer decken, und gerade, weil die Vorstellung der Glückseligkeit eine Vorstellung ist, die sich immer und immer wieder uns aufdrängt, gerade deswegen dürfen wir zur Unterstützung des Wertgefühles und des Werturteils unsere Zuflucht nehmen zu der Hoffnung, daß in einem ewigen Leben Sittlichkeit und Glückseligkeit zusammenfallen. Ganz bestimmt und klar haben sich in dieser Beziehung namentlich Butler und Hartley ausgesprochen, denen man wohl kaum Voreingenommenheit vorwerfen kann. „Man kann zugestehen," sagt Butler[1]), „ohne Religion und Sittlichkeit zu schädigen, daß von allen unseren Vorstellungen uns die des Glückes und des Unglückes die nächstliegendsten und wichtigsten sind; daß sie selbst denen der Ordnung und Harmonie und Schönheit sich überlegen zeigen werden und sollen, falls es denkbar wäre, daß zwischen diesen und unserem Glücke sich ein Widerspruch herausstellen sollte — obwohl diese sich auf die Angemessenheit der Handlungen beziehen und die volle Realität der Wahrheit besitzen. Allerdings besteht das Sittliche und Rechte in der Achtung und Befolgung dessen, was an und für sich gut ist; aber in Augenblicken kühler Überlegung können wir ein derartiges Verhalten nur dann vor uns rechtfertigen, wenn wir uns überzeugt haben, daß es unserem Glücke dienlich oder wenigstens nicht entgegen ist. Vernunft und Humanität werden immer Einfluß auf die Menschen haben, welche Wendung auch die Spekulation nehmen mag; aber das Interesse der Sittlichkeit hängt daran, daß ihre Theorie vor offener Verachtung bewahrt bleibe, und ihre wirkliche Existenz ist davon bedingt, daß sie nicht im Scheine der Gegensätzlichkeit zu Privatinteresse und Selbstliebe stehe." Nach Hartley[2]) ist vollendete Sittlichkeit wie auch vollständiges Glück hienieden selten. Die meisten Menschen sind in ihrem gegenwärtigen Zustande weder der einen noch des anderen fähig und beide keineswegs immer vollkommen ausgeglichen; darum ist die definitive Lösung der Schwierigkeiten, welche der Vergleich zwischen dem gegenwärtigen

1) Serm. XI. p. 201. Jodl a. a. O. S. 193 f.

2) Hartley übersetzt von Pistorius, Bd 1. Lehrs. 4; Lehrs. 77—80; 86—95.

Zustande der Welt und den Eigenschaften des göttlichen Wesens bereitet, nur unter der Voraussetzung des Jenseits und einer unendlichen Perfektibilität möglich, welche schließlich alles in Harmonie aufzulösen vermag — eine Annahme, welche durch die geoffenbarte wie die natürliche Religion gleich begründet ist.

Wundt (Ethik S. 427) stellt folgendes Schema sittlicher Zwecke auf:



Nach Wundt blieben demnach, sofern das Ich und sein Wesens- und Lebenszustand ins Auge gefaßt wird, Selbstbeglückung durch allgemeine Zwecke und Selbstvervollkommnung zu allgemeinen Zwecken als sittliche Zwecke übrig. Allein es ist nicht einzusehen, warum Selbstbeglückung und Selbstvervollkommnung nicht als höchste und letzte Zwecke ohne die Einschränkung Wundt's gedacht werden können, wenn wir mit Wundt von dem Besitz und Genuß der persönlichen Heiligkeit als höchstem Zweck absehen. Selbstver-

vollkommnung und die mit und in ihr (immer wenigstens durch die Hoffnung) gegebene Selbstbeglückung kann um so eher ohne die Distinktion Wundt's (zu individuellen — zu allgemeinen Zwecken) als letzter Zweck angenommen werden, als die Selbstvervollkommnung begrifflich schon gewisse Rücksichten auf allgemeine Zwecke in sich schließt. Wundt klagt (S. 434), daß der letzte Zweck des sittlichen Strebens nur ein idealer, in der Wirklichkeit nie erreichbarer sei. .... „Nicht die Ethik mit ihren Begriffen, wohl aber die Religion mit ihren das Sinnliche durch übersinnliche Forderungen, die sie symbolisch gestaltet, ergänzenden Vorstellungen kann sich unterfangen, dieses Ideal so zu gestalten, als wenn es ein erreichbares wäre.“ — Es fragt sich nun, ob dieser feige Verzicht auf Erreichung der höchsten sittlichen Zwecke von der Wissenschaft gefordert sei. Oder führt mit diesem schwächlichen: Non possumus die Wissenschaft nicht vielmehr einen Faktor in die Welterklärung ein, den sie als Glaube an eine alles erklärende Wahrheit und Wahrheitsforschung und als Wahrheitserweis nicht einführen darf, sondern beseitigen muß, nämlich den Widerspruch? Wir meinen den Widerspruch zwischen der Anlage zum Ideal und der Unmöglichkeit es zu erreichen, mit dem die Zahl der Welträtsel um eines vermehrt wird. — Die christliche Ethik leistet jenen unehrenhaften Verzicht nicht und stellt die Lösung dieses Widerspruches in Aussicht, was wieder als ein Beweis für ihren wissenschaftlichen Charakter konstatiert werden muß. Zwar stellt sie mit der antichristlichen Wissenschaft fest, daß im Diesseits sowohl das Maß von thätiger und noch mehr das Maß von genießender Vollkommenheit weit hinter dem zurückbleiben, was Gefühl und Vernunft in fester Einheit fordern. Aber sie weist uns hin auf die persönliche Heiligkeit und Glückseligkeit, die nicht allein Schöpfer der sittlichen Anlage und ihr Urbild ist, sondern auch ihr Zweck, indem sie sich (bei einem hier zu erreichenden Maß[1]) von thätiger Vollkommenheit) dem geschaffenen Geiste zu ewigem Besitze und ungetrübtem Genusse schenkt, um das Maß thätiger Vollkommenheit zu ergänzen und desgleichen die genießende Vollkommenheit zu steigern oder gänzlich herzustellen. Indem dieser Besitz und Genuß Gottes als der persönlichen Heiligkeit und Glückseligkeit gehofft und sein Verlust gefürchtet wird, wird nicht müheloser äußerer Genuß gehofft (bezw. sein Verlust gefürchtet), sondern die mit Genuß verbundene voll-

1) Wie groß dieses Maß sei, ob und wie es auch noch in der Ewigkeit erreicht werden kann, sind Fragen, deren Besprechung Gegenstand einer eigenen Untersuchung ist. Sie würden uns hier zu weit führen.

kommenste Thätigkeit, und deswegen sind Furcht und Hoffnung im höchsten Grade sittlich; sie sind heilig, wie auch ihr Gegenstand heilig ist.

„Das Sittlich-Gute ist allerdings weder aus der Lust, dem Nutzen und der Ehre abzuleiten, noch aber steht es diesen Gütern fremd und äußerlich gegenüber; es umfaßt und vereinigt sie vielmehr in der vollkommensten Weise, denn es befriedigt, bereichert und erhebt den Geist als die *Seligkeit des Genusses*, als der *Reichtum der Erkenntnis* und die *Ehre* des unmittelbaren und ewigen *Verkehres mit der unendlichen Vollkommenheit selber*, all dies in der Anschauung Gottes“ (Schell, Apologetik, Bd. 2, S. 624).

Es mangelt vielfach klare Unterscheidung zwischen Willensfreiheit u. Freiheit überhaupt. Auf die Moralgefühle u. Gefühle lässt sich wohl eine schöne Moral nicht gründen.